CRITICA
RAȚIUNII
PRACTICE

TRADUCERE, STUDIU INTRODUCTIV, NOTE ŞI INDICI:

NICOLAE BAGDASAR

POSTFAȚA:
NICULAE BELLU



IMMANUEL KANT

GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN

Hrsg. von Raymund Schmidt
Leipzig, 1956

*

KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

Hrsg. von Raymund Schmidt
Leipzig, 1956

CUPRINSUL

STUDIU INTRODUCTIV

Kant s-a ocupat cu probleme de etică și în perioada precritică a gîndirii sale, adică în perioada de pînă la apariția *Criticii rațiunii pure* (1781), dar a făcut-o mai întîi sub influența doctrinei perfecțiunii a lui Chr. Wolff, apoi sub aceea a moralei engleze a sentimentului întregite cu considerații antropologice și a lui J.-J. Rousseau. Nimic din scrierile acestei perioade în care-și pune probleme de etică nu lasă să se prevadă vreuna din caracteristicile fundamentale ale concepției sale morale pe care a elaborat-o în perioada critică. El nu a putut ajunge la concepția sa morală proprie, originală, principial nouă față de toate concepțiile morale de pînă la el decît după ce a intrat în posesia propriei lui metode filosofice, a metodei transcendentale, cu ajutorul căreia elaborase prima sa lucrare fundamentală, *Critica rațiunii pure,* metodă care constă în a distinge factorii formali, apriorici, necesari și universali, de elementele lor empirice, schimbătoare și relative, în a demonstra cum factorii apriorici constituie condițiile cunoașterii pure, cum funcțiile apriorice ale cunoașterii se aplică la obiectele sensibile și fac teoretic posibilă experiența. El va aplica aceeași metodă fecundă și la soluționarea problemei morale, distingînd formele pure ale acțiunilor morale de conținutul lor și considerînd pe cele dintîi ca pe singurele apte să constituie legitatea acțiunilor morale.

În cele două opere, pe care le publicăm în traducere în volumul de față, *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785) și *Critica rațiunii practice* (1788) Kant își expune concepția sa

morală. În cea dintîi, el expune numai principiile moralității, în cea de a doua el își înalță propriul său sistem etic, și de aceea această operă reprezintă, după *Critica rațiunii pure*, a doua sa operă fundamentală. Între aceste două opere pe care le publicăm acum este însă o atît de strînsă legătură, încît cunoașterea numai a uneia dintre ele ne-ar face să rămînem cu o icoană incompletă despre concepția sa morală. Marele filosof a exprimat idei etice și în alte opere ulterioare, ca în *Religia în limitele rațiunii* (1793), dar a făcut-o numai adiacent, pe marginea altor probleme, sau ca în *Metafizica moravurilor* (1797), făcînd și în această lucrare la fel, fiindcă aici el se ocupă cu problemele concrete ale moralității, cu aspectele aplicării ei în viața reală de toate zilele. Numai în cele două opere din volumul de față el se ocupă cu problemele teoretice ale moralității.

În filosofia sa teoretică, Imm. Kant arătase cum este posibilă cunoașterea valabilă, adică universală și necesară, stabilind trei categorii de factori apriorici care o făceau posibilă: intuițiile pure ale sensibilității, în care obiectele ne sînt date, categoriile intelectului, cu ajutorul cărora aceste obiecte pot fi gîndite, și Ideile rațiunii, care, fără a fi constitutive pentru obiectele lor, ci exercitînd numai un rol regulativ, indică intelectului „direcția" spre o anumită unitate a cunoașterilor lui, fără a-i fixa undeva vreo limită și făcîndu-l astfel să nu se oprească în cercetările lui niciodată. Procedînd astfel, Kant salvase valabilitatea absolută a cunoștinței, dar cu prețul renunțării la cunoașterea lumii în sine. Căci formele pure ale cunoașterii nu sînt eficiente decît dacă se referă la date sensibile — la un conținut sau „materie", cum se mai exprimă Kant — și fiind legat de aceste forme, intelectul nostru nu poate cunoaște lucrurile decît numai așa cum ni se prezintă, cum ne apar nouă, nu cum sînt în ele însele.

Deci noi nu cunoaștem decît fenomene, nu și lucrurile în sine. Această lume fenomenală, obiect al cunoașterii apriorice, este riguros guvernată de legea cauzalității, după care orice fenomen este determinat de un altul, după care toate fenomenele formează un lanț cauzal fără nici o lacună, după care tot ceea ce se întîmplă, se întîmplă în mod necesar. Dacă deci nu

am fi decît ființe teoretice, nu am ști că în afară de lumea fenomenală și mai presus de ea se află o altă lume, o lume inteligibilă. Noi sîntem însă și ființe voluntare și active, trăind în mijlocul naturii guvernate de legi universale și necesare, dar fiind capabili să desfășurăm acțiuni, dintre care unele sînt caracterizate ca morale. În lumea fenomenală nu există loc pentru acțiuni libere, pentru libertate. Dar nici experiența determinată teoretic, nici experiența posibilă — adică lumea de obiecte care pot fi date la infinit, dar care nu sînt date niciodată complet — nu constituie întreaga existență. Dincolo de această experiență reală și posibilă, denumită și natură, se află o altă lume, aceea a lucrurilor în sine și, în afară de aceasta, lumea a ceea ce trebuie să fie *(sein soll)* din punct de vedere moral. Limitele rațiunii teoretice nu sînt deci și limitele rațiunii practice, dincolo de domeniul rațiunii teoretice se întinde imperiul rațiunii practice, dincolo de lumea fenomenală se află imperiul lucrurilor în sine, deasupra lumii stringente a necesității domnește suverană libertatea, fundamentul moralității. Și cum Kant era convins că universal și necesar valabil, a priori, nu poate fi numai ceea ce constituie condițiile experienței, ci și ceea ce constituie condițiile moralității, s-a hotărît să stabilească aceste condiții, din conștiința teoretică fermă că numai astfel poate fi întemeiată o etică științifică.

Ceea ce-i înlesnise gînditorului nostru să rezolve problema valorii absolute a cunoștinței științifice, a fost faptul că el descoperise o nouă clasă de judecăți, anume judecățile sintetice a priori, a căror valabilitate universală era după el incontestabilă, precum și faptul că putuse demonstra că științele matematice și științele matematice ale naturii care se bucurau de un indubitabil prestigiu, operează cu astfel de judecăți. Potrivit metodei sale, pentru examinarea științifică a moralității se punea aceeași problemă a judecăților sintetice a priori, dar care, chiar dacă putea fi soluționată pozitiv, se lovea de dificultatea că aici judecățile apodictice nu puteau fi ilustrate cu ajutorul unei etici științifice, căci o asemenea disciplină nu exista în sensul în care avea s-o fundamenteze el. Existau, ce-i dreptul, în vremea sa studii antropologice care se ocupau cu diferențele observate în acțiunile morale ale popoarelor și raselor și pe care căutau să le explice psihologic, studii intere-

sante fără îndoială, dar care nu răspundeau la întrebarea care-l interesa pe Kant în năzuința lui de a întemeia morala în spirit criticist, adică de a determina fundamentele de neclintit ale moralității. În analogie cu ceea ce descoperise în domeniul teoretic, judecățile sintetice a priori, el va găsi că și în domeniul practic există asemenea judecăți, care însă, potrivit naturii acestui domeniu, au caracterul de reguli sau norme. Iar în lipsa unor științe apodictice, ca cele matematice și cele matematice ale naturii din domeniul teoretic, cu ajutorul cărora să ilustreze existența unor astfel de judecăți în domeniul practic, el va găsi un fundament ferm, de neclintit al judecăților morale: conștiința morală comună a oamenilor care operează cu judecăți de apreciere morală și are, în domeniul moralității, importanța și valoarea unui fenomen originar, a cărui analiză va forma punctul de plecare al cercetărilor sale morale. Cînd această conștiință afirmă că ceva este bun sau rău, ea afirmă cu pretenția că judecățile ei sînt apodictice. Dar satisfac ele totdeauna această pretenție?

Conștiința morală comună se folosește în judecățile ei de predicatul bun, pentru a caracteriza acele acțiuni umane care răspund exigențelor legii morale. Ea nu este însă competentă să sesizeze principiul judecăților ei morale și, confundînd principiul cu cazurile particulare, ea se expune, sub influența înclinațiilor sensibile, să-l falsifice. Neavînd un criteriu sigur și indiscutabil de a distinge binele de rău, ea folosește în sens larg predicatul bun, aplicîndu-l și la anumite daruri ale naturii, ca posesiunea sănătății, a unui spirit perspicace și subtil, a unei memorii fidele și prompte, sau la anumite dispoziții interne sufletești, ca stăpînirea de sine, păstrarea măsurii, care sînt fără îndoială necesare și utile, dar care nu au nimic a face cu ceea ce constituie esența intimă a omului, cu simțămintele sale intrinseci, și deci nu sînt morale, căci aceste daruri ale naturii și dispoziții interne sufletești pot fi folosite și spre rău: ce poate fi mai odios decît un criminal care-și execută victima cu sînge rece? Astfel, nu tot ceea ce conștiința comună consideră bun, este și moral. Bun este după Kant numai ceea ce nu-și deține valoarea din afară, de la vreun scop oarecare, oricît de superior ar fi el, ci o are originar în sine și de aceea nu o poate pierde niciodată. Bun nu poate fi

deci decît ceea ce stă în puterea noastră și depinde de noi, ceea ce este bun prin sine și, ca atare, este bun în mod necondiționat, absolut. Ce anume ar putea fi bun în aceste condiții? Numai voința. „Din tot ceea ce este posibil de conceput în această lume, spune Kant în termenii clasici cu care își începe *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ba în genere și în afara ei, nimic nu ar putea fi considerat ca bun fără nici o restricție decît numai o **voință bună.** Intelect, spirit, discernămînt și cum s-ar mai numi altfel *talentele* spiritului, sau curaj, hotărîre, stăruință în proiecte, ca proprietăți ale *temperamentului*, sînt fără îndoială în unele privințe bune și de dorit; dar ele pot deveni și extrem de rele și dăunătoare, dacă voința, care are să se folosească de aceste daruri naturale și a cărei calitate specifică se numește de aceea *caracter*, nu e bună. La fel stau lucrurile cu *darurile fericirii*. Putere, bogăție, onoare, chiar sănătate și toată bunăstarea și mulțumirea cu soarta sa, pe scurt ceea ce se numește *fericire*, determină îndrăzneală și, prin ea, adesea și trufie, dacă nu există o voință bună care să corecteze și să facă universal conformă scopului influența lor asupra simțirii și prin aceasta și întregul principiu de a acționa".

Dar ce înseamnă voință bună? Bună este acea voință care acționează nu numai cu repudierea înclinațiilor, sentimentelor, pasiunilor, nu numai opunîndu-se oricăror dorinți sensibile, mai mult: nu numai în conformitate cu legea morală, ci exclusiv din respectul pentru datorie, din conștiința de a-și face datoria, numai și numai pentru că e datorie. Ceea ce constituie și caracterizează voința bună nu sînt nici scopurile pe care și le propune, nici rezultatele la care duc acțiunile ei, ci valoarea în sine, intrinsecă, a acțiunilor ei împreună cu maxima care-i servește ca mobil.

Moral bună este voința care își dă ea însăși legea morală, și nu numai și-o dă, dar o și urmează; iar ceea ce constituie conținutul autentic, valoarea inestimabilă a vieții morale, este consecvența cu care este observată legea morală. Voința este bună nu prin ceea ce realizează, ci este bună în sine. Kant face o foarte riguroasă distincție între legalitate și moralitate. Legalitate înseamnă după el simpla conformitate a acțiunilor voinței cu legea morală, pe cînd moralitate înseamnă deter-

minare a voinței de către legea morală, înseamnă a acționa din respect pentru legea morală, indiferent de rezultatele pe care acțiunea le-ar avea asupra înclinărilor. Legale sînt în cel mai bun caz acțiunile pe care le îndeplinim în virtutea inclinațiilor urmărind scopuri empirice, pe cînd morale nu pot fi decît acțiunile care sînt săvîrșite sub imperiul legii morale, din conștiința îndeplinirii datoriei de dragul datoriei. Voința bună este o voință pură, voința pură este o voință morală, fiindcă observă legea pe care și-o dă ea însăși. Voința „pură" sau bună este totodată aceea care conferă omului demnitate și-l face să aparțină ca ființă liberă, ca ființă determinată în acțiunile ei de legea morală, și unei alte lumi decît celei empirice, unei lumi superioare, lumii inteligibile.

Așa cum a fost cel mai mare gînditor care a negat concepțiilor eudemoniste orice valoare morală, Kant a fost și cel mai mare gînditor care a vorbit în cuvinte emoționante, vibrante despre datorie. Nu ne putem abține de a le reproduce aici: „Datorie! nume sublim și mare, tu care nu cuprinzi în tine nimic agreabil, nimic care să includă insinuare, ci reclami supunere, care totuși nici nu ameninți cu nimic care ar trezi în suflet o aversiune naturală și l-ar înspăimînta pentru a pune în mișcare voința, ci numai stabilești o lege care-și găsește prin ea însăși intrare în suflet și care totuși își cîștigă ea însăși, în ciuda voinței, venerație (deși nu totdeauna ascultare); înaintea căreia amuțesc toate înclinațiile, deși în taină acționează împotriva ei: care ți-e obîrșia demnă de tine și unde să găsim rădăcina descendenței tale nobile, care respinge cu mîndrie orice înrudire cu înclinațiile, rădăcină din care trebuie să derive, ca din originea ei, condiția indispensabilă a acelei valori, pe care numai oamenii înșiși și-o pot da?"

Datoria este deci obligația pe care o avem de a ne determina acțiunile exclusiv prin forma legii morale.

Împlinirea datoriei sub imperiul legii morale nu este însă posibilă fără ideea de libertate. Căci numai o ființă, care este liberă, poate să-și dicteze ei însăși legea morală, iar liberă nu poate fi decît o ființă autonomă. Dar ce înseamnă a fi autonom și a fi liber? În sens negativ, înseamnă independență de orice autoritate externă, de orice „materie" a legii morale, de sensibilitate, de hedonism și egoism, iar în sens pozitiv,

înseamnă spontaneitate absolută, capacitatea voinței de a-și da ea însăși legea morală, determinare a voinței de către forma legii morale, observarea strictă a legii morale.

A considera voința ca fiind determinată de un scop extern, de ex. de fericire, înseamnă a o priva de orice valoare morală, a o face să înceteze de a mai fi voință, fiindcă nu ar mai fi autonomă. Căci după Kant ceea ce face din voință o voință bună, nu este ceea *ce vrea,* ci *cum vrea.* Principiul autonomiei nu este după Kant numai principiul fundamental al moralității, ci este și principiul fundamental al unei lumi suprasensibile, inteligibile, morale, căreia omul îi aparține ca noumenon, ca membru al „imperiului scopurilor". El constituie de asemenea însăși demnitatea ființei umane și a oricărei ființe raționale. Iar legea morală nu este altceva decît expresia rațiunii pure practice, adică a libertății.

Autonomie și libertate mai înseamnă a acționa independent de legea cauzalității, independent de orice condiții, și totuși a produce efecte în lume. Cum este posibil așa ceva, după ce în filosofia teoretică filosoful demonstrase că în lume totul se produce conform principiului cauzalității și că deci nu există libertate? Acest lucru a fost pentru Kant posibil, datorită faptului că el făcuse distincție între lumea fenomenală și lumea lucrurilor în sine. E drept că în filosofia sa teoretică el considera lumea lucrurilor în sine ca fiind numai conceptibilă, nu și cognoscibilă. Acum existența legii morale ca fapt indubitabil și incontestabil ne atestă realitatea necondiționatului și inteligibilului, ni le atestă cu atît mai mult cu cît noi nu avem nevoie să ieșim din noi înșine, fiindcă legea morală se află chiar în noi. Kant afirmă că legea morală reprezintă condiția prin care devenim conștienți de libertate, precizînd că libertatea este *ratio essendi* a legii morale, iar că legea morală este *ratio cognoscendi* a libertății. Conștiința libertății pe care o dobîndim cu ajutorul legii morale, ne autoriză să ne considerăm că aparținem nu numai lumii fenomenale, care este guvernată de principiul ineluctabil al cauzalității, ci și unei lumi inteligibile, guvernată de o cauzalitate necondiționată a rațiunii.

Kant distinge o libertate practică și o libertate transcendentală, cea dintîi aparținînd lumii fenomenale, cea de a doua

lumii inteligibile. Prin libertate practică el înțelege capacitatea oricărei ființe raționale de a-și determina acțiunile independent de înclinările sensibile și în opoziție cu ele, ținînd seamă de ceea ce poate fi iubit sau dăunător pentru ansamblul vieții ei. Prin libertate transcendentală el înțelege libertatea care se află dincolo nu numai de orice experiență, dar și de orice experiență posibilă, în lumea inteligibilă și care se distinge de cealaltă prin faptul că poate determina o acțiune prin ea însăși fără a recurge la o cauză anterioară, că acționează spontan, constituind ea însăși începutul unei serii de evenimente Kant numește o astfel de cauzalitate *cauzalitate prin libertate.*

Despre libertate nu se poate afirma însă după Kant decît că este, nu și cum este posibilă. A căuta să arătăm cum este posibilă înseamnă a-i indica factorii determinanți, ceea ce ar fi totuna cu a-i nega esența, cu a o caracteriza ca determinare

În opoziție cu autonomia voinței stă ceea ce Kant numește eteronomia ei, care constă în faptul că voința nu mai consideră maxima acțiunilor ei ca propria ei legislație universală, ci, depășindu-se pe ea însăși, caută legea care s-o determine în proprietatea unui obiect oarecare. În asemenea acțiuni nu mai este voința aceea care-și dă legea, ci obiectul pe care-l vizează este acela care i-o dă. Deci acțiunile care vizează fericirea sau care sînt efectuate din credința că execută poruncile divinității sînt eteronomice, și după Kant nu au valoare morală.

Dar prin admiterea unei lumi fenomenale, supuse necesității mecanice implacabile, și a unei lumi inteligibile, în care stăpînește suverană libertatea, se ridică o nouă problemă: există vreo legătură între cele două lumi și, dacă există, în ce ar consta ea? Sau mai precis: există vreo legătură între cauzalitate și libertate? Kant rezolvă această dificilă problemă cu ajutorul noțiunii de caracter. Ca ființă empirică trăind în lumea fenomenală, omul acționează sub influența unor factori multipli, fiecare din acțiunile lui fiind determinată de ereditate, de climă, de mediul social, de tradiții, de atîtea alte cauze cunoscute și necunoscute. Sub influența lor, el și-a format ceea ce se numește caracter, care la rîndul lui, devenind cauză, își determină unele din acțiunile lui. Din acest punct de vedere, omul nu este liber, este determinat cauzal în tot ceea ce face Kant afirmă că dacă cineva ar putea scruta în întreaga ei com-

plexitate, unitatea unui astfel de caracter, ar putea prevedea evoluția lui viitoare cu aceeași precizie riguroasă cu care astronomul prevede o eclipsă de Lună sau de Soare. Caracterul empiric reprezintă deci, ca orice obiect al lumii fenomenale, o simplă verigă în lanțul nesfîrşit al cauzalității mecanice. Dacă există libertate — și legea morală îi certifică existența — ea își are originea într-un alt caracter, într-unul pe care Kant îl numește inteligibil și din care provine, într-un mod misterios, incognoscibil, cel empiric, ambele existînd împreună, dar unul fiind supus legii cauzalității, iar celălalt fiind liber. Caracterul empiric este manifestarea fenomenală și cognoscibilă a caracterului inteligibil; acesta îi constituie fundamentul și îi poartă răspunderea. Cînd credem că o acțiune a caracterului empiric, deși a fost necesar determinată, încît nu putea fi altfel decît a fost, totuși ar fi trebuit să fie altfel, credința noastră nu se bazează pe ideea că caracterul empiric ar fi putut acționa altfel decît a făcut-o, ci că el însuși ar fi trebuit să fie altfel, fiindcă un alt caracter inteligibil ar fi putut să producă un alt caracter empiric. Caracterul empiric este un fapt a cărui existență atestă libertatea caracterului inteligibil.

Existența caracterului inteligibil este atestată după Kant de faptul că chiar atunci cînd acționează fiind determinat de cauze externe sau interne, omul se simte liber, adică are conștiința că ar fi putut să acționeze și altfel de cum a acționat. Dar cea mai vădită dovadă a legăturii dintre caracterul inteligibil și cel empiric o constituie starea de conștiință, cunoscută sub numele de remușcare. Remușcarea este părerea de rău după ce am săvîrșit o acțiune contrară binelui, pe care avem conștiința că am fi putut-o evita. Prin ea vorbeşte caracterul inteligibil, care spune subiectului: în condițiile date ale caracterului tău empiric, tu nu ai fi putut acționa altfel, dar dacă ai fi acționat în puterea caracterului tău inteligibil, care este liber, tu ai fi putut-o evita.

Noțiunea de libertate stă deci în indisolubilă legătură cu conștiința noastră morală. Dacă pentru satisfacerea nevoilor noastre de viață, am acționa numai pe bază de instincte și înclinații, de pasiuni și dorinți, nu am putea dobîndi niciodată ideea de libertate. Noi începem să ne simțim liberi abia atunci

cînd, împotriva multiplelor și variatelor tentații empirice, îndeplinim o acțiune sub porunca exclusivă a legii morale.

Dar certitudinea pe care o dobîndim astfel despre libertatea noastră morală are o semnificație cu mult mai vastă: ea ne asigură că dacă libertatea nu este posibilă în lumea sensibilă, fenomenală, fiindcă în această lume totul este determinat cauzal, că dacă pentru rațiunea teoretică libertatea era cel mult o noțiune problematică, fiindcă pentru ea libertatea este incognoscibilă, pentru rațiunea practică ea este ceva real, pentru că există, în afară de lumea sensibilă, o lume suprasensibilă, o lume a libertății — lumea lucrurilor în sine. Conștiința morală ne revelează pe noi nouă înșine ca aparținînd acestor două lumi, ca ființe sensibile lumii fenomenale, fiind supuși ca atare legilor ei fizice, ca ființe inteligibile lumii suprasensibile, fiind ca atare liberi, adică acționînd numai sub imperiul legii morale.

În *Critica rațiunii pure* Kant arătase că omul dispune pentru cunoaștere de două facultăți: sensibilitate și intelect, cea dintîi fiind o funcție receptivă, care primește senzațiile, cel de-al doilea fiind o funcție spontană și activă, care unifică diversul senzațiilor, dîndu-le forma de natură unitară guvernată de legi universale. În *Critica rațiunii practice*, el va arăta că sensibilitatea reprezintă un ansamblu de înclinații, porniri, rîvniri, deșteptate de diferite obiecte și care cer să fie satisfăcute. Acestei sensibilități astfel constituite Kant îi opune ca principiu formal rațiunea în funcțiunea ei de legislatoare practică, reprezentînd adică legea morală în sfera voinței, îndeplinind același rol pe care-l îndeplinesc ideile intelectului în domeniul facultăților de cunoaștere și întrunind același atribut care o fac universal și necesar valabilă — aprioritatea. Cu alte cuvinte, Kant va căuta să rezovle problema valabilității judecăților morale în același mod în care reușise să rezolve problema valabilității judecăților logice: cu ajutorul formei lor.

Toate principiile deduse din experiență ale acțiunilor noastre practice se caracterizează în conținutul lor pe de o parte prin faptul că sînt schimbătoare, iar pe de altă parte prin faptul că prin aplicarea lor se urmărește realizarea unor anumite scopuri. Ele sînt schimbătoare în decursul istoriei, fiindcă ceea ce a fost valabil ieri nu mai este valabil astăzi, sînt de ase-

menea schimbătoare în același timp, fiindcă fiecare popor își are principiile lui morale empirice. Ele urmăresc realizarea anumitor scopuri, care se caracterizează la rîndul lor fie prin faptul că se referă la lucruri sau la alți oameni, fie la persoana însăși care acționează. La lucruri, cînd cineva urmărește de exemplu să achiziționeze un tablou, la alți oameni, cînd cineva vrea de exemplu să instruiască pe altcineva. Asemenea principii au legături atît de vagi cu morala, încît ele abia pot fi numite morale.

Cu totul altă semnificație au principiile care, deși provenind din experiență și bazîndu-se pe ea, ne ajută să realizăm scopuri ce ne privesc pe noi înșine. Astfel, dorind să trec cu succes un examen, adopt principiul de a mă pregăti serios; dorind să-mi păstrez sănătatea, aplic principiul de a duce o viață sobră. Asemenea principii și altele similare urmăresc propriu-zis bunăstarea mea personală, „binele" meu propriu, și au fost considerate totdeauna ca principii sau condiții ale unei vieți fericite. Ele sînt fără îndoială utile, ba chiar indispensabile, dar după Kant nu sînt și bune în sens moral. Fiind scoase din experiență, ele nu au decît o valoare relativă, fiindcă ceea ce unul consideră ca bun pentru el, altul consideră pentru el ca rău. Dimpotrivă, principiile morale se caracterizează prin legitatea lor, prin obligativitatea lor universală, căci, ca și legile naturii, ele sînt valabile pentru toate ființele raționale, fără nici o excepție. Iar ceea ce constituie caracterul lor legic, este forma lor, care constă în faptul că este independentă de experiență, că provine din rațiunea pură practică, că este susceptibilă să devină lege universală pentru orice ființă rațională: numai principiile practice, care pot fi ridicate la rangul de principii universale, care pot fi universalizate, sînt după Kant principii morale. Să presupunem, spune el, că cineva încredințează cuiva spre păstrare, fără ca nimeni altul să mai știe, o sumă de bani și că după un anumit timp el moare. Să presupunem mai departe că păstrătorul banilor, determinat de dorința spre bunăstare și fericire, profită de ocazie că nimeni nu știe că i-a fost încredințată acea sumă și și-o însușește. Cine s-ar putea îndoi că maxima unei asemenea purtări, adoptată din motive de utilitate personală și subiectivă, dacă ar fi generalizată, ar face imposibilă orice încredin-

țare de bani spre păstrare? Sau, spre a lua alt exemplu dat tot de Kant: Să presupunem că cineva, avînd mare nevoie de bani, se împrumută, promițîndu-i creditorului că îi va restitui, promițîndu-i însă cu rezerva mintală că nu se va ține de cuvînt. Cine s-ar putea îndoi și în acest caz că dacă maxima acțiunii debitorului ar fi generalizată, s-ar distruge pe ea însăși, fiindcă în acele condiții nimeni nu ar mai acorda cuiva vreun împrumut?

Legile morale se bucură, după Kant, ca și legile naturii de atributul universalității, cu deosebirea însă că în timp ce acestea din urmă se impun prin forța fizică, exprimă, cum spun germanii, o constrîngere, un *Müssen*, căruia nu i ne putem în nici un caz sustrage, cele dintîi reprezintă o obligație, exprimă o poruncă, un *Sollen*, care-și păstrează intangibilă valabilitatea, chiar atunci cînd nu i se dă ascultare. Iar dintre toate ființele existente sau conceptibile numai omul este grevat cu obligații, cu datorii, cu porunci (imperative), numai conștiința lui poate fi sediul moralității, din cauza constituției lui specifice. Animalele nu posedă conștiință morală, fiindcă la ele voința este identică cu înclinațiile naturale, cu instinctele: ele propriu-zis nu acționează — căci a acționa, înseamnă a face ceva voluntar sub imperiul unor mobiluri morale conștiente —, ele îndeplinesc acțiunile lor în mod pasiv, lăsîndu-se conduse de legile naturii. Ființa supremă, Dumnezeu, este mai presus de orice conștiință morală, fiindcă în ea voința este identică cu rațiunea. Pentru voința divină nu există datorie și deci nici poruncă, fiindcă o astfel de voință nu acționează decît conform legii morale, numai pe baza ei: voința ei este mai mult decît morală, este, cum spune Kant, sfîntă. Omul însă, fiind înzestrat nu numai cu rațiune, ci și cu sensibilitate, este permanent expus primejdiei de a nu putea împlini legea morală sau de a o viola, el trebuie să lupte fără încetare pentru a o împlini. Căci moralitatea nu este un dar al naturii, ci este o calitate a conștiinței, pe care trebuie să ne străduim ca s-o dobîndim și, după ce am dobîndit-o, să ne străduim ca s-o păstrăm și s-o consolidăm.

Așa cum există legi ale naturii, există după Kant și legi ale moralității, avînd și unele și altele caracter de universalitate, această universalitate găsindu-și expresia în forma lor —

nu în conținut, care este totdeauna empiric și deci relativ —, legile apriorice ale naturii bazîndu-se pe forma obiectelor experienței, așa cum le-o dictează intelectul, legile morale pe forma voinței, așa cum i le dictează rațiunea practică. Există însă între ele și o deosebire fundamentală: în timp ce legile naturii sînt exprimate în judecăți apodictice — așa se întîmplă în mod necesar — cărora nimănui nu-i trece prin minte să li se opună, cărora oricine este constrîns să li se supună, legile morale sînt exprimate sub formă de porunci sau imperative: tu trebuie *(du sollst)*. Legile morale se exprimă sub formă de porunci sau imperative, fiindcă ele întîmpină totdeauna în executarea lor împotrivirea năzuinței atît de puternice a oamenilor spre fericire.

Principiile practice, care constituie premisele oricărei etici sînt: sau *maxime*, adică principii subiective acceptate și observate de subiecți în interesul lor particular și care nu se bucură de valabilitate universală, sau legi practice, care sînt obiectiv valabile pentru orice ființă rațională și se numesc precepte sau *imperative*. Preceptele sau imperativele se împart la rîndul lor în precepte sau imperative care sînt valabile numai în anumite condiții și în precepte sau imperative care sînt valabile necondiționat, absolut. Valabile numai în anumite condiții, de exemplu: *Dacă* vrei să te faci preot, trebuie să studiezi teologia; *dacă* vrei să treci examenul, trebuie să-l pregătești. Valabile necondiționat: Nu trebuie să minți. Pe cele dintîi Kant le numește *ipotetice*, pe cele din urmă el le numește *categorice*. Între unele și altele există deosebiri esențiale. Primele sînt principii practice materiale, materiale în sensul că presupun un obiect (materie) al facultății de a rîvni ca principiu determinant al voinței, cu alte cuvinte urmăresc un anumit scop empiric care determină voința: ele sînt în funcție de plăcerea care o produc, de fericirea personală pe care o procură inșilor în parte. Ele diferă de la subiect la subiect, căci nu toți oamenii consideră aceleași obiecte ca plăcute și de dorit, nu toți oamenii, care năzuiesc spre fericire, o înțeleg în același mod. Unii cred că fericirea constă în bogăție, alții într-o bunăstare fizică, unii într-o viață fără griji, alții într-o viață virtuoasă, ba s-ar putea găsi și oameni care să nege că fericirea personală ar constitui scopul năzuințelor comune. Așadar principiile

practice materiale, adică acelea care urmăresc realizarea unui scop, sau imperativele ipotetice, cum le numește Kant, sînt contingente, nu necesare, relative, nu absolute. Orice deducție a datoriilor din scopuri este după Kant nu numai falsă, dar și empirică: imperativele ipotetice nu sînt apte să devină legi practice universal valabile.

Spre deosebire de principiile fericirii, care sînt infinite și care prevăd totdeauna realizarea anumitor scopuri, legea morală fundamentală este independentă de orice scopuri, iar valoarea ei nu suferă nici o schimbare, nici în plus, nici în minus, dacă oamenii i se supun sau nu: obligativitatea ei este și rămîne pururea absolută. Legea morală universală se mai deosebește de principiile materiale, de principiile fericirii care sînt în funcție de scopuri empirice ale voinței, și prin faptul că este o creație proprie a omului, că voința morală nu se supune decît acelor legi pe care și le dă ea însăși, că se întemeiază pe ceea ce Kant a numit, cum am văzut, autonomia voinței. Imperativul categoric nu formulează nici o condiție și nu urmărește nici un scop. El exprimă numai forma unei acțiuni, făcînd cu totul abstracție de „materia" ei și de rezultatele ei reale sau posibile. El enunță necondiționat și apodictic porunca moralității. Noi trebuie să observăm imperativul categoric, să i ne supunem fără doar și poate, numai și numai fiindcă este lege morală și din respect pentru ea. Imperativul categoric poruncește necondiționat: tu trebuie, iar valabilitatea lui universală stă în forma lui legislativă: „Acționează astfel încît maxima voinței tale să poată oricînd valora în același timp ca principiu al unei legislații universale".

Nu există după Kant decît această singură lege morală. Alte precepte, ca de exemplu: „Trebuie să spui adevărul"; „Nu trebuie să ucizi", constituie fără îndoială principii de care nici o societate umană nu se poate lipsi — fără asemenea precepte viața socială ar fi imposibilă —, dar ele nu sînt legi morale, fiindcă nu întrunesc atributul universalității, deoarece permit excepții: sînt împrejurări cînd *trebuie* să ucidem, cînd *nu trebuie* să spunem adevărul.

Astfel voința nu este numai subordonată legii, ci este subordonată numai acelei legi pe care și-o edictează ea sie însăși. Iar valoarea morală a unei acțiuni făcută din datorie constă

nu în intenția care trebuie să fie realizată prin ea, ci în principiul potrivit căruia trebuie să ne decidem să acționăm. Legea morală constituie unicul și adevăratul mobil al acțiunilor morale.

Cum a precizat foarte just un istoric al filosofiei, legea morală este independentă de experiență după Kant în trei privințe: ca origine, fiindcă provine din rațiune, ca cuprins, fiindcă nu conține decît un precept formal, și ca valabilitate, fiindcă valabilitatea ei rămîne neatinsă, indiferent dacă i ne supunem sau nu: legea morală poruncește ceea ce trebuie *(soll)* să se întîmple, deși ceea ce poruncește poate să nu se întîmple niciodată. Iar dacă ea ni se adresează sub forma unui imperativ, a unui *trebuie*, aceasta se datorește faptului că noi oamenii nu sîntem numai ființe raționale, ci și ființe sensibile, și ca atare sîntem expuși să ne abatem de la legea morală, s-o violăm, așa încît moralitatea se află mereu în luptă cu înclinările, pe care caută să le învingă.

Și deși legea morală ne dictează să i ne supunem, ne obligă s-o observăm, totuși noi nu o simțim ca pe un jug de care am voi bucuroși să scăpăm, așa cum se întîmplă cu tot ceea ce reprezintă o constrîngere pentru noi. Nu o simțim ca pe o constrîngere, chiar cînd îi manifestăm opoziție, datorită faptului că nu ne este impusă din afară, de o altă voință, ci că este opera propriei noastre voințe, că propria noastră rațiune practică este aceea care ne-o dictează necondiționat, fără să țină seamă de vreo înclinare sau de vreun scop. În fața ei ne simțim stăpîniți de sentimentul de respect, singurul sentiment moral veritabil, căci numai din respect pentru legea morală ne supunem ei, și singurul sentiment pe care Kant îl admite în cadrul concepției sale morale rigoriste.

Dar dacă la legea morală se face abstracție de orice conținut, adică de orice scopuri pe care le-ar urmări voința sau rațiunea practică, atunci rămîne forma care este în adevăr universală și legea morală mai dobîndește următoarea formulare, în care imperativul este definit prin universalitatea legii, căreia trebuie să i se conformeze maxima voinței: „Acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală“.

Știm însă din filosofia teoretică a lui Kant că legile universale exprimă existența unor obiecte în măsura în care această existență este determinată formal de ele și că, în măsura în care este astfel determinată, ea se numește natură, că deci legile sînt acelea care garantează existența obiectelor. Situația este după Kant aceeași și în domeniul moral. Dacă maxima voinței, sub imperiul căreia au loc acțiunile, este universalizată, înălțată la rangul de lege, ea conferă acțiunilor o existență obiectivă, constituind cu ele o ordine echivalentă teoretic cu aceea a naturii. Iar dacă o maximă se vădește prin universalizare a fi inaptă să contribuie la constituirea unei astfel de ordini, înseamnă că este moralmente rea. De aceea imperativul categoric mai poate fi formulat după Kant și astfel: „Acționează ca și cînd maxima acțiunii tale ar trebui să devină, prin voința ta, lege universală a naturii" — prin natură înțelegîndu-se nu natura obiectivă empirică, în care nu se întîlnește nimic just și moral, ci o ordine din care este exclus tot ceea ce este contrar moralității.

Datorită legislației morale, care este creația voinței lui pure, omul dobîndește o valoare incomparabilă, denumită demnitate, care face din el ființă capabilă de moralitate, iar prin aceasta însăși și de umanitate, scop în sine. Demnitatea este un atribut pe care nu-l pot poseda decît ființele raționale care se supun neabătut legii morale și care le distinge de tot ceea ce se numesc în general lucruri. Căci acestea sînt bunuri care satisfac anumite nevoi și anumite gusturi, sînt simple mijloace și nu au decît o valoare relativă, putînd fi înlocuite cu altele care să îndeplinească același rol. Ele pot fi evaluate în bani sau, cum se exprimă Kant, au un preț comercial *(Marktpreis)*. Lucrurile sînt simple mijloace, a căror valoare este totdeauna relativă, constînd în satisfacerea unor nevoi mai mult sau mai puțin stringente. Ele pot fi înlocuite cu altele de o valoare echivalentă, servind acelorași scopuri sau unora similare. Înseși operele de artă, pe care le admirăm atît, deși au o valoare mai mare, nu au totuși decît una evaluată afectiv *(Affektionspreis)*. Numai omul posedă demnitate, fiindcă numai el este capabil de moralitate și de umanitate, fiindcă moralitatea și umanitatea îi conferă o valoare inestimabilă, făcînd din el un scop în sine. De demnitate nu se bucură decît ceea ce este scop în

sine, în slujba căruia stă tot ce există și în primul rînd legea morală. Iar întrucît omul își dă singur legea morală, i se supune din respect pentru ea, cu respingerea tuturor tentațiilor sensibile, caută să se identifice cu ea, demnitatea legii îl include și pe el, înălțîndu-l deasupra lui însuși ca ființă empirică, aparținînd lumii sensibile, și îl situează ca personalitate într-o altă ordine a lucrurilor, în lumea suprasensibilă, inteligibilă. În chipul acesta imperativul categoric capătă un conținut, anume respectarea demnității umane: lucrurile pot fi folosite, ca mijloace, dar persoana niciodată: ea trebuie respectată în demnitatea ei absolută. Legea morală este sfîntă (inviolabilă), iar omul este scop în sine ca subiect al acestei legi.

Și astfel legea morală supremă, principiul categoric, primește următoarea formulare: „Acționează astfel ca să folosești umanitatea atît în persoana ta, cît și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc", formulare care, deși îi dă legii un conținut concret, are aceeași valabilitate ca și prima.

Scop în sine înseamnă scop pentru orice ființă rațională, indiferent dacă îl admite sau nu. Iar omul este scop în sine în măsura în care posedă o voință, și anume o voință capabilă să se supună legii morale, pe care și-o dă ea însăși. Dar omul nu este după Kant numai scop în sine, el este totodată și scop final al naturii.

Dar ce înseamnă scop final? Înseamnă acel scop care nu mai presupune vreun alt scop drept condiție a posibilității lui, fiindcă este la fel de necondiționat ca și legea conform căreia el există. Iar omul este scop final al naturii în calitatea lui de ființă morală și numai în această calitate.

Astfel și Kant, cu toată opoziția lui față de o voință care ar urmări realizarea de scopuri, s-a văzut silit să admită noțiunea de scop, căci o voință, chiar pură, care nu ar urmări scopuri, nu ar mai fi voință. Noțiunea de voință implică pe cea de scop. Voința se referă deci și la scopuri, fie și numai pentru a adopta o maximă sau alta. Căci conștiinței morale nu-i este indiferent ce efecte poate avea o acțiune pe care o îndeplinește din datorie, din respect pentru ea. Iar efectul ultim care este în același timp scopul suprem al voinței pure practice este, după Kant, Binele suveran.

Kant știe desigur că noi sîntem constrînși să ne servim ca mijloace reciproc unii de alții, fiindcă avem nevoie unii de alții, dar acest lucru nu trebuie să ne facă să uităm că cei ce ne fac servicii sînt oameni și că orice om își are demnitatea lui. După Kant, nu putem trata pe oameni ca simple mijloace nici chiar atunci cînd obținem consimțămîntul lor, căci consimțămîntul ar putea fi obținut prin intimidare sau interes, și în acest caz nu ar fi un consimțămînt voluntar, rezultatul rațiunii lor practice. De aceea, nu există după el un dispreț mai mare pentru demnitatea umană decît de a-i constrînge pe oameni să facă ceea ce este contrar conștiinței lor.

Această nouă formulare a imperativului categoric reprezintă unul din atributele definitorii ale moralei kantiene. În ea este vorba nu de existența umană ca persoană stăpînită de înclinații și interese empirice, ci de persoană în sensul de personalitate, adică de ființă umană care se află în cea mai intimă legătură cu legea morală, care nu acționează decît sub porunca legii morale, lege care este sfîntă. Așa se explică și de ce și umanitatea este sfîntă în persoana umană și de ce nu e de mirare, cum spune Kant, că, întrucît aparține unei ordini superioare a lucrurilor, celei inteligibile, omul trebuie să fie privit cu respect, iar legea morală cu venerație. După Kant, omul nu are datorii decît față de sine însuși și față de semenii săi, nu și față de existențe inferioare, animale sau plante, ori față de existențe superioare, îngeri sau Dumnezeu. Omul are datorii numai față de oameni în calitatea lor de persoane ca existențe trăind în lumea sensibilă.

Pînă la Kant, reprezentanții concepțiilor eudemonist-empiriste afirmaseră că scopul în viață îl constituie promovarea unei bunăstări personale (fericirea) în cadrul unei propășiri generale, fără a preciza unde se sfîrșește cea dintîi și unde începe cea de-a doua, iar reprezentanții raționaliști ai concepțiilor potrivit cărora scopul vieții îl constituie perfecțiunea puneau accentul pe desăvîrșirea personală, fără a ține seamă și de aspectul ei social. Kant conciliază tezele acestor concepții opuse, reducîndu-le la justa lor valoare, prin enunțarea următoarei porunci morale: „Fă-ți drept scop al acțiunilor tale *propria-ți* perfecțiune și *fericirea străină*". Propria-ți desăvîrșire și nu desăvîrșirea celorlalți, fiindcă altora, dacă nu o au,

nu li se poate inculca o conștiință bună, această conștiință bună fiind opera fiecăruia dintre noi. Fericirea străină și nu fericirea personală, fiindcă spre fericirea personală tindem instinctiv și nu avem nevoie de îndemnul și concursul nimănui. Dar perfecțiunea, care este totuna cu sfințenia, nu este hărăzită nici unei ființe raționale aici pe pămînt. De ea ne putem apropia numai printr-un progres, care, fiindcă nu-și poate atinge scopul în această lume, trebuie să admitem că se prelungește și în lumea cealaltă prin dăinuirea personalității noastre în acea lume, adică trebuie să admitem nemurirea sufletului, nu ca pe o certitudine — căci nemurirea sufletului nu constituie un obiect de cunoaștere, care să poată fi demonstrată teoretic —, ci ca pe o „speranță consolatoare".

Astfel, precum am văzut, după Kant morala nu are nevoie să recurgă la ideea unei ființe supreme, pentru a lua cunoștință de datoriile pe care le are omul, nu are nevoie nici de alte mobiluri decît de legea morală, pentru a le împlini. Morala își este ca morală suficientă ei însăși.

Determinînd legile morale ca imperative, ca porunci, care își mențin nealterată valabilitatea lor indiferent dacă sînt împlinite sau nu, Kant a devenit, cum s-a spus cu drept cuvînt, reprezentantul clasic al direcției imperativiste în etică, înțeleasă ca disciplină care nu-și propune să descrie și să explice viața morală reală a oamenilor, ci să stabilească legislația absolută a moralității.

Și spre deosebire de înaintașii săi în materie de doctrine morale, care căutau să demonstreze mai întîi libertatea voinței, pentru a deduce apoi din ea preceptele morale, Kant procedează cu totul invers: el pornește de la convingerea indiscutabilă în existența datoriei, imperative și categorice, pentru a funda pe ea certitudinea morală că putem face ceea ce poruncește datoria: „tu poți, fiindcă trebuie *(sollst)*". Sau cum se mai exprimă Kant: „Eu trebuie este un eu vreau". Legea morală și-ar pierde orice sens și orice valoare, dacă noi nu am avea capacitatea s-o respectăm. Legea morală reclamă sfințenia, adică adecvare totală a voinței la legea morală. Dar omul, ca ființă rațională aparținînd deopotrivă atît lumii sensibile cît și acelei inteligibile, nu este capabil pe această lume decît de virtute, de împlinirea legii morale din respect pentru

ea, fiind totuși mereu tentat s-o calce și chiar s-o și facă. Din acest conflict între ceea ce reclamă legea morală și ceea ce este capabil omul, rezultă postulatul nemuririi sufletului, care deschide perspectiva unei apropieri printr-un progres infinit de adecvare perfectă a voinței la legea morală.

Trebuie să precizăm că determinînd moralitatea ca fiind în luptă continuă cu înclinațiile, dorințele, pasiunile, sentimentele, totuși morala kantiană nu are nimic a face cu ascetismul. Disciplina pe care omul și-o impune lui însuși în îndeplinirea acțiunilor morale nu are nevoie de mortificații, care nu au nici un sens. Kant recunoaște fără înconjur că oamenii tind spre fericire în virtutea naturii lor de ființe finite și raționale: urmărirea fericirii este deci o năzuință necesară a naturii lor.

Dar dacă fiecare ființă rațională trebuie să fundeze prin voința ei practică o legislație universală și dacă fiecare din aceste ființe trebuie să le trateze pe celelalte ca scopuri în sine, înseamnă că toate ființele raționale stau sub legi morale comune, formînd împreună o comuniune, pe care Kant o numește „imperiu al scopurilor". Deși fiecare ființă rațională este îndreptățită să facă parte din acest imperiu, totuși, fiindcă fiecare din ele este ființă finită care ca atare întîmpină obstacole în realizarea voinței sale morale — fie din partea înclinațiilor, fie din cauză că voința ei nu este suficient de energică pentru a se pune de acord cu legislația morală — acest imperiu nu este decît un ideal spre care sîntem obligați să tindem, nu este decît o Idee pe care avem datoria s-o realizăm —, o Idee practică firește, care ne îndeamnă să înfăptuim prin acțiunile noastre conforme acestei Idei ceea ce nu există, dar *trebuie* să existe, nu o Idee teoretică, care, cînd e vorba de scopuri în natură explică numai ceea ce este așa cum este. Cînd o ființă rațională reușește să-și pună în totul de acord voința cu legislația morală, ea ajunge să fie mai mult decît un simplu membru al acestui imperiu al scopurilor, ajunge să fie șef, conducător.

O problemă care i-a dat serios de gîndit lui Kant, după ce determinase moralitatea ca fiind independentă de tot ce este sensibil și afectiv, a fost următoarea: cum poate legea morală — noțiune pur intelectuală — să determine ca mobil acțiunile noastre practice? Kant a rezolvat-o în cele din urmă, afirmînd

că există un sentiment, dar un sentiment care nu este provocat de impresii sensibile, ci care stă în strînsă legătură cu reprezentarea de lege morală și care, fiindcă aceasta este aceea care-l produce, el o are pe ea ca obiect. Acest sentiment cu totul specific și particular, este sentimentul de respect. El este cu totul specific și particular, căci în vreme ce celelalte sentimente se reduc la teamă și la înclinație, sentimentul de respect, deși are analogie și cu una și cu alta — cu teama, fiindcă se referă la o lege pe care o suportă sensibilitatea noastră, cu înclinația, fiindcă se raportă la o lege pe care o pune voința noastră — nu este nici una, nici alta. El pe de o parte ne umilește prin conștiința pe care o trezește în noi că sîntem subordonați unei legi necondiționate, absolute, reducînd astfel la tăcere pretențiile iubirii de sine. Pe de altă parte el ne înalță în propriii noștrii ochi, prin conștiința pe care ne-o deșteaptă că participăm la valoarea absolută a legii morale, făcîndu-ne astfel să ne cunoaștem demnitatea noastră. El este mijlocul cu ajutorul căruia legea morală determină voința, el este chiar un mobil al acțiunilor morale, fără a se substitui totuși rolului determinant al legii morale, reprezentarea legii morale păstrîndu-și funcția ei esențială de condiție ireductibilă și suverană a acțiunilor rațiunii pure practice.

Binele moral pe care-l prescrie legea morală fundamentală cu toate formulările ei diferite, este un bine moral absolut bun, bun în sine, nu bun în vreun scop oarecare.

Conținutul noțiunii de libertate este la Kant strict moral. Noțiunea de libertate nu este după el o noțiune dogmatică în sensul în care o enunțaseră de pe pozițiile lor luministe Leibniz și Wolff, noțiune care să poată fi demonstrată teoretic, ci este o Idee, dar o Idee care nu îndeplinește, cum arătase *Critica rațiunii pure*, numai un rol euristic, regulativ, ci care exprimă o *realitate practică*. Ba libertatea este chiar mai mult decît o Idee, este un *postulat* al rațiunii practice, adică o judecată care nu este evidentă prin ea însăși și care nu poate fi nici demonstrată, dar pe care trebuie s-o admitem, fiindcă altfel nu putem demonstra alte judecăți. Astfel, rațiunea practică, în calitatea ei de legislatoare morală, nu poate exista fără Ideea de libertate și de aceea trebuie s-o postuleze. Libertatea este astfel un postulat necesar al rațiunii practice.

Dar nu numai ea, ci și celelalte Idei ale luminismului leibnizo-wolffian: nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu. Legea morală și libertatea prin care ea este posibilă ne-au determinat să credem că există o lume suprasensibilă, că noi oamenii aparținem la două lumi, care se manifestă în natura însăși a omului, lumea sensibilă în viața lui empirică, lumea suprasensibilă în activitatea lui morală, cele două categorii de manifestări fiind într-o permanentă tensiune. Căci ca ființe empirice, aparținînd naturii, fiind dominați și conduși de înclinări, instincte, pasiuni, noi urmărim tot ceea ce satisface interesele noastre proprii, iubirea de sine, cu un cuvînt fericirea noastră, pe care o considerăm ca principiu suprem în viață, iar ca ființe practice, acționînd adică sub imperiul legii morale, noi tindem continuu spre realizarea unei vieți total virtuoase, spre perfecțiunea morală. Şi cum, cît timp trăim, noi nu putem renunța la nici una dintre cele două tendințe ineluctabile ale ființei noastre, realizarea perfecțiunii morale nu este conceptibilă decît după ce tot ce aparține naturii noastre empirice a dispărut, nu mai există, adică după moarte. Astfel, numai prin postularea nemuririi sufletului, prin supozarea că noi vom continua să existăm ca personalitate morală și după moarte, moralitatea ea însăși capătă realitate. Pentru conștiința noastră morală virtutea pe această treaptă morală superioară, este nu numai demnă de fericire, dar face chiar parte integrantă din ea, deschizîndu-ne perspectiva spre Binele suveran, — noțiune care a jucat un mare rol în etica antică, la epicureici și stoici — care reprezintă acordul dintre virtute și fericire, și de care ne apropiem continuu, dar pe care nu-l vom realiza niciodată, consolîndu-ne doar cu speranța că vom reuși totuși.

Cum însă nu sîntem siguri că Binele suveran ar putea fi realizat chiar într-o viață veșnică, căci stă mai presus de puterile omului să-l realizeze, trebuie să admitem o ordine morală a lumii, în care evoluția naturii este supusă unei ordini superioare, al cărei scop ultim este să ducă la unitatea dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă, să unifice, cum se mai exprimă Kant, „imperiul naturii cu imperiul moravurilor" și să realizeze un acord perfect între virtute (moralitate) și fericire sau, cum spuneau grecii, Binele moral. O astfel de unificare nu

este însă conceptibilă decît prin postularea unei ființe morale atotputernice și absolute, a lui Dumnezeu. Și astfel credința în existența lui Dumnezeu este după Kant în funcție de credința în realitatea Binelui suveran.

Dar dacă morala nu are nevoie să fie fundamentată religios — o fundamentare religioasă ar fi, cum știm acum, contrară purității principiilor ei, ar fi eteronomică — ea duce totuși inevitabil la Ideea de Dumnezeu. „Morala, spune Kant, duce inevitabil la religie“, la afirmarea divinității. Duce, nu se întemeiază pe ea. Căci deși Kant admite credința într-o ființă atotputernică și absolută, el respinge, cum am văzut, categoric, ca fiind contrară moralității, ca fiind eteronomică, întemeierea teologică a moravurilor (moralității).

Ca reprezentant al unei religii bazată pe moralitate, al unei religii morale, Kant combate religia care pretinde să fie „științifică“, adică fundată pe rațiune, precum și religia fundată pe revelație, pe care le consideră nu numai eronate, dar și periculoase, căci falsifică viața morală, transformînd cultul față de Dumnezeu într-un cult servil față de un idol, degradînd respectul în teamă și intenția morală în utilitarism religios, încurajînd superstițiile, cu tot cortegiul lor de practici vrăjitorești și demonologice.

Astfel, cele trei Idei ale rațiunii teoretice — cosmologică, psihologică și teologică — care nu aveau teoretic decît o valoare regulativă, dobîndesc ca postulate ale rațiunii practice o valoare constitutivă, practică, iar prin ele și rațiunea practică însăși o superioritate incontestabilă asupra celei teoretice. Căci în vreme ce după Kant cunoașterea teoretică se limitează la lumea sensibilă, fenomenală, fiindu-i principial imposibil accesul la o lume suprasensibilă, rațiunea practică, datorită conștiinței morale, legii morale și postulatelor ei practice — Ideilor de libertate, nemurire, Dumnezeu — își formează credința că toate ființele raționale sînt ființe libere și nemuritoare, aparținînd unei ordini morale universale, orînduite și guvernate de o putere atotputernică și suverană, de Dumnezeu, și care este accesibilă oricui dispune de o voință bună. Cele trei Idei posedă realitate în sensul că cheamă voința morală la activitate, o fac să acționeze din credința în valoarea lor practică incontestabilă. Și ce poate fi mai real decît ceea ce determină la acțiune? Kant nu-

mește această superioritate a rațiunii practice asupra celei teoretice *primat al rațiunii practice.*

Astfel cu ajutorul Ideilor, care sînt opera ei, rațiunea concepe o altă lume decît cea sensibilă, lumea inteligibilă, care constituie pentru intelect limita pînă la care se poate întinde el și pe care nu o poate cunoaște în nici un caz.

Înțelegem acum ce a înțeles Kant însuși prin termenul metafizică pe care l-a folosit în titlul lucrării sale *Întemeierea metafizicii moravurilor:* ca disciplină filosofică metafizica are în adevăr ca obiect o lume suprasensibilă, care teoretic este incognoscibilă, dar a cărei credință nestrămutată în ea își are fundamentul indestructibil în „faptul transcendental" al conștiinței morale, a cărei analiză, prin disocierea condițiilor apriorice de conținutul lor empiric, prin arătarea că aceste condiții constituie prin universalitatea lor fundamentul moralității, o face posibilă ca știință. Astfel, nu numai că morala nu poate fi întemeiată cu ajutorul unei concepții teoretice despre lume, ci, dimpotrivă, ea este aceea care ne face să credem în existența unei lumi suprasensibile, lume care constituie însă obiect de credințe, nu de demonstrare teoretică. Adversar al eticii fundamentată teologic, adversar de asemenea al religiilor revelate cît și al celor statutare, adversar deopotrivă al exaltărilor religioase mistice, concepția morală a lui Kant și deci metafizica sa despre suprasensibil culminează totuși în Ideea de Dumnezeu, care-și are originea în credința apriorică a rațiunii practice. Morala sa este deci o teologie morală și nu o morală teologică, fiindcă fundamentează Ideea de divinitate pe conștiința morală și nu, cum făcea teologia, care prezenta preceptele morale ca precepte divine. Cu alte cuvinte, religia își are fundamentul în morală, iar nu morala în religie. Morala este după Kant cu totul independentă de teologie. Iar metafizica suprasensibilului este opera rațiunii practice, nu a rațiunii teoretice.

Ca membru al lumii sensibile, ființa rațională este supusă legilor naturii, care reprezintă pentru voința ei principii eteronomice, ajutînd-o să-și explice propriile ei acțiuni ca fenomene în raporturile lor cu alte fenomene. Ca membru al lumii inteligibile, ființa rațională acționează independent de cauze empirice, numai în virtutea autonomiei și libertății ei și su-

punîndu-se principiului universal al moralității. Dacă ființa rațională nu ar aparține decît lumii sensibile, ea nu ar acționa decît sub imperiul principiilor eteronomice, adică al înclinațiilor, instinctelor, pasiunilor, sentimentelor etc., propunîndu-și ca maximă a acțiunilor ei fericirea. Dacă ar aparține numai lumii inteligibile, ea nu ar acționa decît conform principiilor universale ale moralității pe care și le dă voința ei ca voință pură și autonomă. Tocmai fiindcă aparține celor două lumi și are conștiința că cea inteligibilă este superioară celei sensibile și o fundamentează, ființa rațională se simte obligată să acționeze în conformitate cu legile lumii inteligibile. Așa se explică după Kant cum principiul moral este o judecată sintetică a priori; așa cum cunoașterea matematicii pure și cunoașterea pură a științelor naturii erau posibile prin faptul că la intuițiile de timp și spațiu se adăugau conceptele intelectului, constituind astfel judecăți sintetice a priori, tot așa principiul moral este o judecată sintetică a priori, fiindcă la voința determinată empiric se adaugă aceeași voință care-și dă însă singură legea morală și o obligă și pe cealaltă să se supună acestei legi.

Concepția morală kantiană se caracterizează în puține cuvinte, negativ: prin respingerea oricărui eudemonism și a oricărei încercări de a întemeia moralitatea pe autoritatea ființei supreme, iar pozitiv: prin afirmarea autonomiei voinței, prin formalismul, rigorismul și imperativismul ei.

Concepției morale a lui Kant i s-au adus multe critici, poate mai multe decît oricărei alteia, iar aceasta fără îndoială din cauza originalității sale. Ne vom mărgini să relevăm în cele ce urmează numai o parte din ele. Eliminînd din voință orice conținut, făcînd abstracție în definirea ei de orice scopuri, determinînd-o după forma ei, voința a rămas vidă și oarbă. Kant a identificat voința pură cu rațiunea pură practică, fără să fi justificat această identificare. În filosofia sa teoretică, făcînd distincție între lumea fenomenală și lumea noumenală, el susținuse că lumea noumenală este incognoscibilă, determinînd noumenul ca pe un *X*, ca pe o necunoscută. În filosofia sa morală, noumenul încetează însă de a mai fi o necunoscută, el prezentîndu-se aici cu atribute cognoscibile, ca moralitatea și libertatea. Kant vorbește de un caracter inteligibil, adică noumenal,

şi de unul sensibil, adică fenomenal, care ar coexista în orice persoană, cel dintîi influenţînd pe cel din urmă şi realizînd astfel moralitatea, fără ca filosoful nostru să ne arate nici cum cele două caractere coexistă, nici cum unul determină pe celălalt. În filosofia sa teoretică, el a arătat că fenomenele sînt supuse principiului cauzalităţii, care leagă între ele elemente diverse, în filosofia sa practică el vorbeşte de o cauzalitate inteligibilă, fără să ne spună ce elemente diverse ar putea lega această cauzalitate în lumea noumenală, care ne este necunoscută şi incognoscibilă.

Cu privire la universalitatea legii morale, pe care Kant o subliniază mereu, s-a obiectat că ceea ce urmăreşte fiinţa raţională prin acţiunile ei morale nu este universalitatea ca atare, ci un bun anumit, care reprezintă pentru ea o valoare.

Kant vorbeşte de un „rău radical", care nu este altceva decît ceea ce înţelege teologia prin păcat originar, dar care după Kant nu s-ar datora sensibilităţii, ci unei înclinări a voinţei spre rău, unei tendinţe a ei de a nu se supune totdeauna legii morale, ci de a-şi permite unele abateri de la ea — în calitatea ei de voinţă liberă. Cum să ne explicăm însă o astfel de înclinare sau de tendinţă a voinţei spre rău, atunci cînd ea nu se mai află sub influenţa sensibilităţii? Ce ar putea s-o mai determine la rău? Căci ca voinţă liberă, deci ca manifestare a caracterului inteligibil, noumenal, ea nu acţionează decît sub imperiul legii morale.

Dar cele mai serioase critici s-au adus, nu atît contradicţiilor dintre filosofia sa teoretică şi filosofia sa practică şi altor idei insuficient justificate, ci celor două caractere fundamentale ale concepţiei sale morale: formalismul şi rigorismul ei. Contra formalismului s-a obiectat că supunerea faţă de forma legii morale, independent de scopurile acţiunilor, este în fond o supunere oarbă, că forma legii morale nu este suficientă spre a ne indica ce atitudine trebuie să adoptăm în faţa unor probleme dificile pe care ni le pune de multe ori viaţa. Să luăm ca exemplu cazul unui mamoş care asistă o femeie ce se zbate în chinurile naşterii şi căruia i se pune problema de a sacrifica una din cele două vieţi: pe cine să sacrifice, pe mamă sau pe copil? Legea morală prin simpla ei formă nu-i poate veni medicului cu nimic în ajutor, căci, cum s-a observat, diversitatea

extremă a cazurilor de conştiinţă pe care le prezintă viaţa nu poate fi redusă la simplitatea cîtorva formule generale.

Contra rigorismului s-a obiectat că reducînd la acelaşi numitor tot ceea ce el numeşte înclinaţie, nefăcînd nici o distincţie între ele, negîndu-le tuturor, indiferent de natura lor, orice valoare morală, socotind ca o impietate faţă de sanctitatea legii morale orice sprijin al ei de către o înclinaţie oricît de dezinteresată, Kant a ajuns la ideea inacceptabilă—inacceptabilă fiindcă este contrară realităţii — nu numai că nici o acţiune care are la origine un sentiment dezinteresat nu este morală, ci mai mult: că orice acţiune morală care este însoţită sau sfîrşeşte cu un sentiment de mulţumire, de satisfacţie de sine, îşi pierde valoarea, că deci a acţiona moral înseamnă a acţiona fără nici o plăcere, a acţiona fără a *dori*, a acţiona în silă. În urma obiecţiilor care i s-au făcut în această privinţă, între alţii de Fr. Schiller, care era un simpatizant al filosofiei kantiene, Kant a concedat că observarea cu „inimă voioasă“ a datoriei reprezintă un indiciu al autenticităţii convingerilor morale ale subiectului. I s-a replicat însă că atîta vreme cît pe de o parte este menţinută teza că înclinările omului provin din iubirea de sine şi sînt orientate exclusiv spre fericire personală, iar pe de altă parte că raţiunea porunceşte şi interzice numai prin „reprezentarea unei legi“, nu se poate concepe de unde ar putea să provină acea „inimă voioasă“. Căci sensibilitatea nu poate decît să fie limitată de datorie, iar raţiunea nu are inimă, ea nu cunoaşte decît legea morală, care nu permite bucuria de a-ţi face datoria. Aşadar, atîta vreme cît este menţinută disocierea absolută dintre „sensibilitate“ şi „raţiune“, datoria va rămîne o obligaţie pe care nu o îndeplinim bucuroşi, că „tu trebuie“ — *du sollst* — nu va putea fi însoţit de un voios „eu vreau“.

Nu trebuie să pierdem din vedere că în sufletul omului există predispoziţii afective care nu numai că nu se opun legii morale, ci care prin realizările lor depăşesc ceea ce porunceşte legea morală. Să ne gîndim numai la cei ce-şi expun viaţa salvîndu-şi semenii dintr-un incendiu sau de la înec!

Trebuie să recunoaştem totuşi că cei ce au criticat rigorismul kantian, s-au referit numai la concepţia sa morală teoretică, expusă în *Întemeierea metafizicii moravurilor* şi *Critica raţiunii*

practice, fără să țină seamă de *Doctrina virtuții*, în care gînditorul vorbește de virtute în multiplele ei aspecte de aplicare concretă, dînd sfaturi de mare înțelepciune, dintre care ne mulțumim să reproducem numai cîteva: „Nu fiți sclavii oamenilor“, „Nu permiteți ca drepturile voastre să fie călcate nepedepsit în picioare“, „Nu vă umiliți în fața celor mari ai lumii: cel ce se face rîmă nu se poate plînge că este călcat în picioare“.

Incontestabilele merite ale lui Kant în domeniul moral au fost: strădania lui neobosită de a întemeia o etică științifică pe baze la fel de inebranlabile ca acelea ale matematicii și științelor matematice ale naturii din vremea sa; afirmarea autonomiei voinței practice ca principiu fundamental al libertății inalienabile a ființei raționale; considerarea legii morale din el cu aceleași sentimente de admirație și venerație ca și cerul înstelat de deasupra lui; apărarea demnității umane cu o ardoare pe care nici un alt mare gînditor nu o făcuse pînă la el. Și în ciuda criticilor, dintre care unele foarte întemeiate, ce i s-au adus, concepția morală kantiană continuă să constituie un monument grandios al gîndirii filosofice în genere.

N. BAGDASAR

ÎNTEMEIEREA METAFIZICII MORAVURILOR

CUPRINSUL

PREFAȚĂ

Vechea filosofie greacă se împărțea în trei științe: *fizica*, *etica* și *logica*[1]. Această împărțire este perfect conformă naturii obiectului, și nu avem nimic de ameliorat la ea, ci doar numai de adăugat principiul pe care se întemeiază, pentru a ne asigura astfel pe de o parte că este completă, iar pe de altă parte pentru a-i putea determina exact subdiviziunile necesare.

Orice cunoaștere rațională este sau *materială* și cercetează un obiect oarecare; sau *formală* și se ocupă numai cu forma însăși a intelectului și a rațiunii și cu regulile universale ale gîndirii în genere, fără deosebirea obiectelor. Filosofia formală se numește **logică,** iar cea materială, care are a face cu obiecte determinate și cu legile cărora ele le sînt supuse, este iarăși dublă. Căci aceste legi sînt sau legi ale **naturii,** sau legi ale **libertății.** Știința despre cea dintîi se numește **fizică,** știința despre cea de-a doua se numește **etică;** cea dintîi se mai numește și doctrină a naturii, cea de-a doua doctrină a moravurilor.

Logica nu poate avea o parte empirică, adică o astfel de parte încît legile universale și necesare ale gîndirii să se întemeieze pe principii care să fie luate din experiență; căci altfel ea nu ar fi o logică, adică un canon pentru intelect sau rațiune, care este valabil pentru orice gîndire și care trebuie demonstrat. Dimpotrivă, atît filosofia naturală cît și filosofia morală pot avea fiecare partea ei empirică, fiindcă cea dintîi trebuie să determine legile naturii considerată ca obiect al experienței, iar cea din urmă legile voinței omului întrucît e afectată de

natură, și anume cele dintîi ca legi conform cărora se întîmplă totul, cele din urmă ca legi conform cărora trebuie *(soll)* să se întîmple totul, dar luînd totuși în considerare și condițiile sub care adesea nu se întîmplă.

Putem numi *empirică* orice filosofie, întrucît se întemeiază pe principii ale experienței, iar pe cea care își expune teoriile exclusiv din principii a priori, filosofie *pură*. Cea din urmă, dacă e numai formală, se numește *logică;* iar dacă este limitată la obiecte determinate ale intelectului, se numește *metafizică*.

În acest fel se naște Ideea unei duble metafizici, a unei *metafizici a naturii* și a unei *metafizici a moravurilor*. Fizica va avea deci partea ei empirică, dar și o parte rațională; etica de asemenea, deși aici partea empirică s-ar putea numi îndeosebi *antropologie practică*, iar cea rațională propriu-zis *morală*[2].

Toate meșteșugurile, meseriile și artele au cîștigat prin diviziunea muncii, deoarece nu unul face toate, ci fiecare se limitează la o muncă anumită, care prin tehnica ei se deosebește sensibil de altele, pentru a o putea executa cu cea mai mare perfecțiune și cu mai mare ușurință. Acolo unde muncile nu sînt astfel distinse și distribuite, unde fiecare este priceput la toate, meșteșugurile zac încă în cea mai mare barbarie. Dar deși ar fi poate pentru sine un obiect demn de luat în considerare, să întrebăm: dacă filosofia pură, în toate părțile ei, nu ar reclama un om special, și dacă întregul meșteșugului savant nu ar profita, dacă cei ce obișnuiesc a vinde empiricul amestecat cu raționalul, după placul publicului în diferite proporții lor înșile necunoscute, cei ce se numesc pe sine gînditori independenți, iar pe ceilalți, care pregătesc numai partea rațională, visători, ar fi avertizați să nu se ocupe cu două treburi care, în privința felului cum trebuie tratate, sînt foarte diferite, și dintre care fiecare reclamă poate un talent particular și a căror reunire într-o aceeași persoană produce numai cîrpaci; totuși nu întreb aici decît dacă natura științei nu cere să separăm totdeauna scrupulos partea empirică de cea rațională și să punem înaintea fizicii propriu-zise (empirice) o metafizică a naturii, iar înaintea antropologiei practice o metafizică a moravurilor, metafizici care ar trebui meticulos purificate de tot ce e empiric, pentru a ști cît poate realiza rațiunea

pură în ambele cazuri, și din care izvoare ea însăși scoate învățătura ei a priori, fie de altfel că această treabă din urmă ar face-o toți moraliștii (al căror nume e legiune), sau numai unii care simt vocație pentru aceasta.

Cum aici nu am în vedere decît propriu-zis filosofia morală, restrîng problema pusă mai sus numai la atît: dacă nu se crede că e absolut necesar să se elaboreze odată o filosofie morală pură, care să fie pe deplin curățată de tot ce nu poate fi decît empiric și aparține antropologiei. Că o astfel de filosofie trebuie să existe, rezultă cu evidență din Ideea[3] comună a datoriei și a legilor morale. Orice om trebuie să admită că o lege, pentru a fi valabilă ca morală, ca bază adică a unei obligații, trebuie să cuprindă în sine necesitate absolută; că porunca: nu trebuie să minți, nu este valabilă numai pentru oameni, pe cînd alte ființe raționale n-ar trebui să i se conformeze, și la fel cu toate celelalte legi morale propriu-zise; că, prin urmare, fundamentul obligației nu trebuie căutat aici în natura omului sau în circumstanțele externe în care este pus omul, ci a priori exclusiv în conceptele rațiunii pure și că orice alt precept, care se bazează pe principii ale simplei experiențe, chiar dacă este universal într-un anumit sens, oricît de puțin s-ar sprijini pe o bază empirică, eventual numai pe un singur motiv, poate fi numit o regulă practică, dar niciodată o lege morală.

Astfel, în orice cunoștință practică, nu numai că legile morale, împreună cu principiile lor, se disting esențial de tot ce cuprinde ceva empiric, ci orice filosofie morală se întemeiază în întregime pe partea ei pură, și, aplicată la om, ea nu împrumută nimic de la cunoașterea acestuia (antropologie), ci îi dă lui ca ființă rațională legi a priori. Aceste legi reclamă negreșit și judecată ascuțită de experiență, în parte pentru a distinge în ce cazuri se aplică, în parte pentru a le procura intrare în voința omului și a le face eficace în executarea lor, deoarece omul, fiind afectat de atîtea înclinații, capabil ce-i drept să conceapă Ideea unei rațiuni pure practice, nu este însă atît de ușor în stare să o facă eficace in concreto în purtarea lui.

O metafizică a moravurilor este deci neapărat necesară, nu numai dintr-un motiv al speculației, pentru a studia izvorul principiilor practice care rezidă a priori în rațiunea noastră, ci fiindcă înseși moravurile rămîn supuse la tot felul de perver-

tiri, cîtă vreme lipsește acest fir conducător și această normă supremă a judecării ei juste. Căci, pentru ca ceva să fie bun din punct de vedere moral, nu este suficient să fie *conform* legii morale, ci trebuie să aibă loc în vederea ei; în caz contrar, acea conformitate nu este decît foarte contingentă și foarte dubioasă, fiindcă principiul imoral va produce fără îndoială cîteodată acțiuni conforme legii, dar de multe ori va produce acțiuni contrare ei. Dar legea morală, în puritatea și autenticitatea ei (ceea ce tocmai în practică este important în primul rînd) nu trebuie căutată nicăieri altundeva decît într-o filosofie pură[4], prin urmare aceasta (Metafizica) trebuie să preceadă, și fără ea nu poate exista nicăieri o filosofie morală; acea știință care amestecă principiile pure cu cele empirice nu merită numele unei filosofii (căci filosofia pură se distinge de cunoașterea rațională comună tocmai prin faptul că expune într-o știință aparte ceea ce aceasta din urmă nu concepe decît confuz); cu atît mai puțin merită numele de filosofie morală, fiindcă tocmai prin acest amestec ea dăunează chiar purității moravurilor și acționează împotriva propriului ei scop.

Să nu se creadă cumva că ceea ce cerem aici se găsește deja în Propedeutica pe care celebrul **Wolff** a pus-o înaintea Filosofiei sale morale, adică în așa-numita de el *Filosofie practică generală*[5], și că deci aici nu ar trebui să ne îndreptăm tocmai într-un domeniu cu totul nou. Tocmai fiindcă această Propedeutică trebuie să fie o Filosofie practică generală, ea nu a determinat o voință de oarecare specie deosebită, de exemplu una care să fie determinată cu totul din principii a priori, fără nici un mobil empiric, și pe care am putea-o numi voință pură, ci a considerat facultatea de a voi în genere cu toate acțiunile și condițiile care-i revin în acest sens general, și prin aceasta ea se distinge de o Metafizică a moravurilor așa cum și Logica generală se distinge de Filosofia transcendentală, căci Logica generală expune operațiile și regulile gîndirii *în genere*, pe cînd Filosofia transcendentală expune numai operațiile și regulile particulare ale gîndirii **pure**, adică ale acelei gîndiri prin care sînt cunoscute obiecte complet a priori. Căci Metafizica moravurilor trebuie să cerceteze Ideea și principiile unei voințe *pure* posibile și nu acțiunile și condițiile voliției[6] omenești în

genere, care sînt luate în cea mai mare parte din psihologie. Faptul că în Filosofia practică generală se vorbește (deși fără nici o autorizație) și de legi morale și de datorie, nu constituie o obiecție împotriva afirmației mele. Căci și în această privință autorii acestei științe rămîn fideli Ideii pe care și-au făcut-o despre ea; ei nu disting mobilurile care, ca atari, sînt reprezentate complet a priori numai prin rațiune și care sînt propriu-zis morale, de motivele empirice pe care intelectul le înalță la gradul de concepte generale numai prin compararea experiențelor; fără a ține seamă de diferența de origine a acestor principii ei le consideră numai după numărul lor mai mare sau mai mic (toate fiind considerate ca avînd o valoare egală) și își formează astfel conceptul lor de *obligație*, care fără îndoială numai moral nu este; dar totuși este astfel constituit cum nu se poate cere decît unei filosofii care nu ține de loc seamă de *originea* tuturor conceptelor practice posibile, dacă au loc și a priori sau numai a posteriori.

Intenționînd să public cîndva o Metafizică a moravurilor, las să-i preceadă această întemeiere. Ce-i drept, nu există propriu-zis o altă bază a ei decît Critica unei *rațiuni pure practice*, așa cum pentru Metafizică nu există decît Critica rațiunii pure speculative pe care am și publicat-o. Dar, pe de o parte, cea dintîi nu este o atît de extremă necesitate ca cea din urmă, deoarece în morală rațiunea omenească, chiar la cel mai de rînd intelect, poate fi adusă ușor la un mare grad de exactitate și de dezvoltare, pe cînd în folosirea teoretică, dar pură, ea este în totul dialectică; pe de altă parte, pentru ca o Critică a rațiunii pure practice să poată fi perfectată, eu cer ca unitatea ei să poată fi neapărat demonstrată într-un principiu, comun rațiunii speculative și rațiunii practice, fiindcă în cele din urmă nu poate fi decît una și aceeași rațiune, care trebuie să fie distinsă numai în aplicarea ei. Dar la o astfel de perfectare nu am putut ajunge încă aici, fără a intra în considerații de cu totul altă natură care ar fi încurcat pe cititor. Din această cauză m-am servit de denumirea *Întemeiere a metafizicii moravurilor* în locul celei de *Critică a rațiunii pure practice*[7].

Iar în al treilea rînd, fiindcă și o Metafizică a moravurilor, în ciuda titlului ei înfricoșător, este totuși aptă de un mare grad de popularitate și conformitate cu intelectul comun, gă-

sesc că e util să prezint separat această lucrare preliminară asupra bazelor, pentru a nu îngreuna mai tîrziu cu subtilități inevitabile, teorii mai ușor de înțeles.

Întemeierea de față nu urmărește însă altceva decît cercetarea și stabilirea *principiului suprem al moralității*[8], lucrare care singură, în intenția ei, constituie o întreagă operație și care trebuie distinsă de orice altă cercetare morală. În adevăr, afirmațiile mele asupra acestei probleme principale, care n-a fost studiată pînă acum nici pe departe în mod satisfăcător, ar dobîndi multă claritate, dacă acel principiu ar fi fost aplicat la întregul sistem, și ar primi o importantă confirmare, văzîndu-se că este suficient pretutindeni; dar a trebuit să renunț la acest avantaj, care, în fond, ar fi mai mult de folos personal decît de folos comun, fiindcă ușurința în aplicare și suficiența aparentă a unui principiu nu constituie o dovadă sigură a exactității lui, dimpotrivă deșteaptă o anumită părtinire, care ne-ar putea împiedica să-l cercetăm și să-l apreciem în el însuși, fără nici o considerare pentru consecință.

În această scriere am adoptat metoda mea, pe care o cred cea mai potrivită, cînd vrem să luăm drumul de la cunoașterea comună spre determinarea principiului ei suprem în mod analitic, și să ne întoarcem iarăși îndărăt, în mod sintetic, de la examinarea acestui principiu și de la izvoarele lui la cunoașterea comună, în care întîlnim folosirea lui. Împărțirea lucrării este deci următoarea:

1. Secțiunea întîia: Trecerea de la cunoașterea morală a rațiunii comune la cunoașterea filosofică.
2. Secțiunea a doua: Trecerea de la filosofia morală populară la Metafizica moravurilor.
3. Secțiunea a treia: Ultimul pas de la Metafizica moravurilor la Critica rațiunii pure practice.

Secţiunea întîi

TRECEREA DE LA CUNOAŞTEREA MORALĂ A RAŢIUNII COMUNE LA CUNOAŞTEREA FILOSOFICĂ

Din tot ceea ce este posibil de conceput în această lume, ba în genere şi în afara ei, nimic nu ar putea fi considerat ca bun fără nici o restricţie decît numai o **voinţă bună.** Intelect, spirit, discernămînt şi cum s-ar mai numi altfel *talentele* spiritului, sau curaj, hotărîre, stăruinţă în proiecte, ca proprietăţi ale *temperamentului*, sînt fără îndoială în unele privinţe bune şi de dorit; dar ele pot deveni şi extrem de rele şi dăunătoare, dacă voinţa, care are să se folosească de aceste daruri naturale şi a cărei calitate specifică se numeşte de aceea *caracter*, nu e bună. La fel stau lucrurile cu *darurile fericirii*. Putere, bogăţie, onoare, chiar sănătate şi toată bunăstarea şi mulţumirea cu soarta sa, pe scurt ceea ce se numeşte *fericire*, determină îndrăzneală şi, prin ea, adesea şi trufie, dacă nu există o voinţă bună care să corecteze şi să facă universal conformă scopului influenţa lor asupra simţirii şi prin aceasta şi întregul principiu de a acţiona; fără a aminti că un observator raţional şi imparţial nu poate avea niciodată plăcere văzînd continua prosperitate a unei fiinţe pe care nici o trăsătură a unei voinţe curate şi bune nu o împodobeşte, şi astfel voinţa bună pare să constituie condiţia indispensabilă chiar pentru a fi demn de fericire[9].

Unele însuşiri sînt chiar favorabile acestei voinţe bune înseşi şi-i pot înlesni mult opera, dar nu au totuşi o valoare internă necondiţionată, ci presupun totdeauna şi existenţa unei voinţe bune, care limitează înalta stimă ce le-o purtăm de altfel cu tot dreptul, şi nu îngăduie să le considerăm absolut

bune. Moderația în afecte și pasiuni, stăpînirea de sine și chibzuința sănătoasă nu numai că sînt în multe privințe bune, ci par să constituie chiar o parte din valoarea *internă* a persoanei; dar lipsește încă mult pentru a le declara bune fără restricție (oricît de necondiționat au fost lăudate de cei vechi). Chiar fără principiile unei voințe bune ele pot deveni foarte rele, și sîngele rece al unui răufăcător nu numai că îl face cu mult mai primejdios, dar și nemijlocit în ochii noștri încă mai abominabil decît ar fi fost considerat fără aceasta.

Voința bună nu e bună numai prin ceea ce produce și efectuează, nu prin capacitatea ei pentru realizarea unui scop oarecare ce și-l propune, ci este prin voliție, adică este bună în sine, și, considerată în sine însăși, ea trebuie să fie evaluată la un preț incomparabil cu mult mai ridicat decît tot ce ar putea fi realizat prin ea în folosul unei înclinații oarecare, ba, dacă vrem, al sumei tuturor înclinațiilor. Chiar dacă, printr-o împotrivire deosebită a soartei sau printr-o înzestrare sărăcăcioasă a unei naturi vitrege, acestei voințe i-ar lipsi cu totul capacitatea de a-și realiza intenția; dacă, în ciuda celor mai mari străduințe ale ei, ea n-ar putea totuși împlini nimic și nu ar rămîne decît voința bună (firește nu ca o simplă dorință, ci ca o folosire a tuturor mijloacelor în măsura în care sînt în puterea noastră), ea ar străluci totuși pentru sine ca o piatră prețioasă, ca ceva ce-și are în sine deplina sa valoare. Utilitatea sau inutilitatea nu pot adăuga, nici scădea ceva acestei valori. Ea ar fi oarecum numai chenar pentru a o utiliza mai bine în viața de toate zilele, sau de a atrage asupra ei atenția acelora care nu sînt încă destul de cunoscători, iar nu pentru a o recomanda cunoscătorilor și a-i determina valoarea.

În această Idee despre valoarea absolută a simplei voințe, fără a ține seamă de oarecare utilitate în aprecierea ei, este cuprins totuși un element atît de straniu, că, în ciuda oricărui acord a însăși rațiunii comune cu ea, trebuie totuși să se nască bănuiala că, în mod nemărturisit, izvorul e poate numai o himeră sublimă și că a fost fals înțeleasă natura în intenția ei de a face din rațiune călăuza voinței noastre. De aceea vom examina această Idee din acest punct de vedere.

În dispozițiile naturale ale unei ființe organizate, adică ale unei ființe adaptate util vieții, admitem ca principiu că orice

organ pentru un scop oarecare, care ar putea fi întîlnit în ea, trebuie să fie cel mai potrivit şi cel mai adecvat scopului ei. Dacă la o ființă care are rațiune şi o voință, scopul propriu-zis al naturii ar fi fost *conservarea, bunăstarea*, într-un cuvînt *fericirea* ei, natura ar fi nimerit-o foarte rău cu organizarea, alegînd rațiunea creaturii ca executoare a acestei intenții. Căci toate acțiunile pe care trebuie să le săvîrşească în acest scop, şi întreaga regulă a conduitei sale ar fi putut fi indicate cu mult mai exact prin instinct şi acel scop ar fi putut fi asigurat prin aceasta cu mult mai bine decît ar putea fi înfăptuit vreodată prin rațiune. Şi, dacă printr-o favoare specială, rațiunea ar fi fost acordată unei astfel de creaturi, ea ar fi trebuit să-i servească numai pentru a face observații asupra fericitei întocmiri a naturii sale, a o admira, a se bucura de ea şi a fi recunoscătoare pentru aceasta cauzei binefăcătoare, iar nu pentru a subordona facultatea sa de a rîvni[10] conducerii slabe şi înşelătoare a unei astfel de călăuze şi de a interveni fără pricepere în intenția naturii; cu un cuvînt, natura ar fi împiedicat ca rațiunea să-şi aroge un *rol practic* şi să îndrăznească a născoci cu slaba ei pricepere planul fericirii şi al mijloacelor de a ajunge la ea; natura şi-ar fi asumat nu numai alegerea scopurilor, ci şi a mijloacelor şi le-ar fi încredințat pe amîndouă cu înțeleaptă prevedere exclusiv instinctului[11].

În realitate, noi observăm de asemenea că, cu cît o rațiune cultivată urmăreşte plăcerile vieții şi ale fericirii, cu atît mai mult omul se îndepărtează de adevărata mulțumire. Drept urmare, la mulți şi anume la cei mai versați în folosirea ei, numai dacă sînt destul de sinceri s-o mărturisească, se naşte un anumit grad de *misologie*, adică de ură împotriva rațiunii. Fiindcă, după ce au evaluat cu aproximație toate avantajele pe care le pot obține, nu vreau să zic din invenția tuturor artelor de lux vulgar, ci chiar din ştiințe (care în cele din urmă li se par a fi şi ele un lux al intelectului), ei găsesc totuşi că de fapt s-au ales cu mai multă osteneală decît au dobîndit fericire; şi atunci ei sfîrşesc mai curînd prin a invidia decît prin a dispreţui pe oamenii de rînd care stau mai mult sub conducerea simplului instinct natural şi nu permit rațiunii multă influență asupra conduitei lor. Şi trebuie să mărturisim că judecata acelora care micşorează mult sau reduc chiar la

zero avantajele atît de exagerat lăudate, pe care ar trebui să ni le procure raţiunea cu privire la fericirea şi mulţumirea în viaţă, nu este de loc umilă, nici ingrată faţă de bunătatea Providenţei, ci că la baza acestei judecăţi stă ascunsă Ideea unui alt scop şi cu mult mai demn al existenţei ei, pentru care, şi nu pentru fericire, raţiunea este în adevăr cu totul menită şi căreia deci trebuie să i se subordoneze în cea mai mare parte, ca unei condiţii supreme, interesele particulare ale omului.

Căci, cum raţiunea nu este suficient de capabilă să conducă în mod sigur voinţa cu privire la obiectele ei şi la satisfacerea tuturor trebuinţelor noastre (pe care în parte ea însăşi le înmulţeşte), scop la care un instinct natural înnăscut ar fi dus cu mult mai sigur, cum însă raţiunea ne-a fost dată totuşi ca facultate practică, cu alte cuvinte ca o facultate care trebuie să exercite influenţă asupra *voinţei:* adevărata menire a acestei raţiuni trebuie să fie de a produce o *voinţă în sine* şi nu bună ca *mijloc* pentru realizarea unui alt scop oarecare; pentru aceasta raţiunea era absolut necesară, acolo unde natura a procedat pretutindeni conform unor scopuri în distribuirea întocmirilor ei. Această voinţă nu poate fi deci singurul şi întregul ei bine, totuşi trebuie să fie considerat ca binele suprem şi condiţia pe care o presupun toate celelalte bunuri, chiar orice năzuinţă spre fericire. În acest caz se poate foarte bine concilia cu înţelepciunea naturii, constatarea că cultura raţiunii, necesară pentru a atinge primul scop care este necondiţionat, limitează, cel puţin în această viaţă, în multe feluri realizarea celui de-al doilea, care este totdeauna condiţionat, anume al fericirii, ba chiar o poate reduce la nimic, fără ca natura să procedeze în această privinţă contrar finalităţii ei. Căci raţiunea, care recunoaşte că suprema ei menire practică stă în întemeierea unei voinţe bune, nu poate simţi în îndeplinirea acestei meniri decît o satisfacţie care-i este proprie, adică datorită realizării unui scop pe care tot numai raţiunea îl determină, chiar dacă aceasta ar trebui să aducă unele prejudicii scopurilor înclinaţiei.

Dar pentru a dezvolta conceptul unei voinţe respectabile în sine şi bune fără orice altă intenţie, concept aşa cum există deja în intelectul natural sănătos şi care are nevoie nu atît

să fie învăţat cît numai să fie lămurit; pentru a dezvolta acest concept care în preţuirea întregii valori a acţiunilor noastre se află totdeauna în frunte şi constituie condiţia la care raportăm tot restul: vom expune conceptul de *datorie*, care cuprinde pe cel al voinţei bune, deşi cu anumite limitări şi obstacole subiective, care totuşi, departe de a o ascunde şi a o face de nerecunoscut, dimpotrivă o înalţă prin contrast şi o face să strălucească cu atît mai viu.

Nu voi ţine seamă aici de toate acţiunile care sînt cunoscute ca fiind contrare datoriei, deşi dintr-un punct de vedere sau altul ele pot fi utile; căci în ce priveşte aceste acţiuni nici nu se pune măcar problema, dacă au fost săvîrşite *din datorie*, deoarece ele sînt în contradicţie cu datoria. Las la o parte şi acţiunile care sînt într-adevăr conforme datoriei, pentru care însă oamenii nu au nemijlocit *nici o înclinaţie*, dar pe care ei le săvîrşesc totuşi, sub influenţa unei alte înclinaţii. Căci aici se poate uşor distinge dacă acţiunea conformă datoriei a fost săvîrşită *din datorie* sau din interes egoist. Mult mai greu se poate observa această distincţie acolo unde acţiunea este conformă datoriei şi subiectul mai are pe deasupra şi înclinaţie *nemijlocită* pentru ea. De exemplu, este desigur conform datoriei ca băcanul să nu-i ceară clientului său neexperimentat preţuri prea mari, şi acolo unde afacerile sînt intense, negustorul deştept nici nu o face, ci are un preţ fix general pentru orişicine, aşa că un copil cumpără la el tot atît de bine ca oricare alt client. Toată lumea este deci servită *cinstit*. Dar aceasta nu este nici pe departe suficient pentru a crede că negustorul a procedat din datorie şi din principii de onestitate; interesul său a cerut-o; nu se poate presupune însă aici că el ar mai avea şi o înclinaţie nemijlocită faţă de clienţi, pentru a nu prefera aşa-zicînd din dragoste pe nici unul faţă de altul în fixarea preţului. Deci acţiunea nu a fost săvîrşită nici din datorie, nici din înclinaţie nemijlocită, ci numai din calcul egoist.

Dimpotrivă, este datorie să-ţi conservi viaţa şi, în afară de aceasta, oricine are şi înclinaţie nemijlocită a o face. De aceea, grija adeseori plină de teamă pe care majoritatea oamenilor o au pentru viaţa lor, nu are totuşi nici o valoare internă şi maxima ei nici un conţinut moral. Ei îşi conservă viaţa *con-*

form datoriei, dar nu *din datorie*. Dimpotrivă, dacă nenorociri și o supărare fără nădejde au înăbușit cu totul plăcerea de viață; dacă nenorocitul, tare la suflet, mai mult indignat de soarta lui decît umilit și abătut, își dorește moartea, dar totuși își conservă viața fără a o iubi, nu din înclinație sau frică, ci din datorie, atunci maxima lui are un conținut moral.

A fi binefăcător, cînd poți, e datorie și, pe lîngă aceasta, există unele suflete atît de miloase încît fără un alt motiv, al vanității sau egoismului, găsesc o plăcere internă în a răspîndi bucurie în jurul lor și care se pot delecta de mulțumirea altora întrucît ea e opera lor. Eu afirm însă că într-un astfel de caz, acțiunea, oricît de conformă datoriei, oricît de plăcută ar fi ea, totuși nu are adevărată valoare morală, ci poate fi pusă alături de alte înclinații, de exemplu înclinația pentru onoruri, care, din fericire cînd se întîmplă să coincidă cu ceea ce în realitate este de interes comun și conform datoriei, prin urmare onorabil, merită laudă și încurajare, dar nu stimă: căci maximei îi lipsește conținutul moral, anume de a săvîrși astfel de acțiuni nu din înclinație, ci *din datorie*. Să presupunem deci că sufletul acelui filantrop ar fi întunecat de supărare personală, care șterge orice compătimire pentru soarta altora, că ar avea totuși încă puterea să facă bine altor suferinzi, dar că suferința altora nu l-ar mișca, fiindcă el e destul de ocupat cu a sa proprie, și acum, cînd nici o înclinație nu-l mai împinge, el s-ar smulge totuși din această insensibilitate mortală, și ar săvîrși acțiunea fără nici o înclinație, exclusiv din datorie, abia atunci ea va avea valoarea ei morală adevărată. Mai mult încă: dacă natura i-ar fi pus unui om în general puțină simpatie în suflet, dacă el (de altfel un bărbat onest) ar avea un temperament rece și indiferent față de suferințele altora, poate din cauză că el însuși, înzestrat împotriva suferințelor sale cu deosebitul dar al răbdării și rezistenței, presupune sau chiar cere acest lucru și de la alții; dacă natura nu l-ar fi făcut pe acest om (deși el n-ar fi într-adevăr produsul ei cel mai rău) propriu-zis filantrop, nu ar mai găsi el totuși în sine un izvor pentru a-și da sieși o valoare cu mult superioară decît ar putea fi aceea a unui temperament binefăcător? Desigur! tocmai aici începe valoarea

caracterului, care este morală şi incomparabil supremă, anume să facă binele, nu din înclinaţie, ci din datorie.

A-ţi asigura propria fericire este datorie (cel puţin indirect), căci nemulţumit de propria-ţi stare, copleşit de multe griji şi în mijlocul unor trebuinţi nesatisfăcute, ai putea deveni uşor o mare *ispită pentru violarea datoriilor*. Dar şi fără a considera aici datoria, toţi oamenii au deja în ei înşişi cea mai puternică şi intimă înclinaţie spre fericire, fiindcă tocmai în această Idee de fericire se rezumă toate înclinaţiile. Numai că preceptul fericirii este mai totdeauna astfel alcătuit, încît prejudiciază grav unele înclinaţii şi totuşi omul nu-şi poate face o noţiune precisă şi sigură despre suma satisfacerii tuturor sub numele de fericire; de aceea nu e de mirare că o singură înclinare determinată cu privire la ceea ce promite şi la timpul în care poate fi dobîndită satisfacerea ei, poate să covîrşească o Idee nesigură; şi omul, de exemplu bolnav de gută, ar putea prefera să mănînce ceea ce-i place şi să sufere cît poate, fiindcă după socoteala lui n-a pierdut aici cel puţin plăcerea clipei prezente pentru speranţa, poate neîntemeiată, într-o fericire care s-ar afla în sănătate. Dar, şi în acest caz, dacă înclinaţia generală spre fericire nu ar determina voinţa lui, dacă sănătatea, cel puţin pentru el, nu ar ocupa atît de necesar un loc preponderent în calculul lui, rămîne totuşi şi aici, ca în toate celelalte cazuri, o lege, anume legea de a-şi promova fericirea, nu din înclinaţie, ci din datorie, şi abia atunci purtarea lui are o adevărată valoare morală.

Astfel trebuie înţelese fără îndoială şi pasajele din Scriptură în care se porunceşte să iubim pe aproapele nostru, chiar pe duşmanul nostru. Căci iubire ca înclinaţie nu poate fi poruncită, dar binefacere din datorie, cînd nici o înclinaţie nu ne îndeamnă la ea, ba se opune o antipatie naturală şi irezistibilă, este o *iubire practică* şi nu *patologică*[12], care rezidă în voinţă şi nu în înclinaţia senzaţiei, în principiile acţiunii şi nu în compasiunea care înduioşează; dar numai cea dintîi poate fi poruncită.

A doua teză[13]: o acţiune făcută din datorie îşi are valoarea ei morală *nu în scopul,* care trebuie atins prin ea, ci în maxima după care este determinată; această valoare nu depinde deci de realitatea obiectului acţiunii, ci numai de *principiul*

voliţiei în virtutea căruia a fost împlinită acţiunea, fără a ţine seamă de nici unul din obiectele rîvnirii. Din cele ce preced rezultă clar că scopurile pe care le putem propune acţiunilor noastre şi efectele lor ca scopuri şi mobiluri ale voinţei, nu pot conferi acţiunilor nici o valoare necondiţionată şi morală. Unde poate să rezide deci această valoare, dacă nu ar consta în raportul voinţei cu un efect sperat? Ea nu poate rezida nicăieri altundeva *decît în principiul voinţei*, făcînd abstracţie de scopurile care pot fi realizate printr-o astfel de acţiune; căci voinţa stă la mijloc între principiul ei a priori, care este formal, şi între mobilul ei a posteriori, care este material, oarecum la răscruce; şi cum trebuie totuşi să fie determinată de ceva, ea trebuie să fie determinată de principiul formal al voinţei în genere, cînd o acţiune are loc din datorie, fiindcă orice principiu material i-a fost sustras.

A treia teză, ca urmare a celor două precedente, aş formula-o astfel: *datoria este necesitatea de a îndeplini o acţiune din respect pentru lege*. Eu pot avea fără îndoială *inclinaţie* pentru obiectul considerat ca efect al acţiunii pe care mi-o propun, dar *niciodată respect*, tocmai din cauză că ea nu este decît efectul şi nu activitatea unei voinţe. Tot astfel eu nu pot avea respect pentru înclinaţie în genere, fie ea a mea sau a altuia, eu pot cel mult s-o aprob în cazul dintîi, în cazul al doilea cîteodată s-o iubesc, adică s-o consider favorabilă propriului meu interes. Numai ceea ce este legat de voinţa mea ca principiu, dar niciodată ca efect, ceea ce nu serveşte înclinaţiei mele, ci o predomină sau cel puţin o exclude cu totul de la deliberare în decizia de luat, prin urmare numai simpla lege în sine poate fi obiect de respect şi, prin aceasta, o poruncă. Dar dacă o acţiune făcută din datorie trebuie să separe cu totul influenţa înclinaţiei şi, odată cu ea, orice obiect al voinţei, deci nu rămîne pentru voinţă nimic care s-o poată determina decît, obiectiv, *legea* şi, subiectiv, *respectul pur* pentru această lege practică, prin urmare maxima* de a mă supune unei astfel de legi, chiar în dauna tuturor înclinaţiilor mele.

* *Maximă* este principiul subiectiv al voinţei; principiul obiectiv (adică acela care ar servi şi subiectiv tuturor fiinţelor raţionale ca principiu practic, dacă raţiunea ar avea putere deplină asupra facultăţii de a rîvni) este *legea* practică.

Astfel, valoarea morală a acţiunii nu rezidă în efectul ce se aşteaptă de la ea, deci nu rezidă nici într-un principiu oarecare al acţiunii şi care are nevoie să-şi împrumute mobilul de la acest efect scontat. Căci toate aceste efecte (o situaţie agreabilă proprie, ba chiar promovarea fericirii străine) puteau fi produse şi de alte cauze, şi nu era deci nevoie întru aceasta de voinţa unei fiinţe raţionale, deşi numai în această voinţă poate fi întîlnit binele suprem şi necondiţionat. Prin urmare, nimic altceva decît *reprezentarea legii* în sine, *care desigur nu are loc decît într-o fiinţă raţională*, întrucît ea, iar nu efectul scontat este principiul determinant al voinţei, poate constitui acest bine atît de preţios pe care îl numim bine moral. Acest bine este deja prezent în persoana însăşi care acţionează conform acestei reprezentări şi deci nu poate fi aşteptat în primul rînd de la efectul acţiunii*.

---

* Mi s-ar putea obiecta că folosind cuvîntul *respect*, mă refugiez într-un sentiment obscur, în loc să dau o explicare clară în această problemă printr-un concept al raţiunii. Dar dacă respectul este un sentiment, totuşi el este un sentiment nu *primit* prin influenţă, ci este un sentiment *produs el însuşi* printr-un concept al raţiunii şi, prin urmare, deosebit specific de toate sentimentele de felul dintîi, care pot fi reduse la înclinaţie sau frică. Ceea ce recunosc nemijlocit ca lege pentru mine, recunosc cu respect, care nu înseamnă decît conştiinţa *subordonării* voinţei mele unei legi fără mijlocirea altor influenţe asupra simţului meu. Determinarea nemijlocită a voinţei prin lege şi conştiinţa acestei determinări se numeşte *respect*, astfel că acesta e considerat ca *efect* al legii asupra subiectului şi nu ca o *cauză* a legii. Propriu-zis respectul este reprezentarea unei valori care dăunează amorului meu propriu. Deci este ceva care nu este considerat nici ca obiect al înclinaţiei, nici al fricii, deşi are ceva analog cu ambele. *Obiectul* respectului este deci exclusiv *legea* şi anume aceea pe care noi ne-o impunem *nouă înşine* şi totuşi ca necesară în sine. Ca lege noi îi sîntem subordonaţi, fără a consulta amorul propriu; ca impusă de noi nouă înşine, ea este totuşi o consecinţă a voinţei noastre şi are, cu privire la punctul întîi, analogie cu frica, cu privire la cel de al doilea cu înclinaţia. Orice respect pentru o persoană nu este în realitate decît respect pentru lege (a onestităţii, etc.), despre care acea persoană ne dă un exemplu. Cum considerăm şi dezvoltarea talentelor noastre ca o datorie, noi ne reprezentăm la o persoană cu talente oarecum *exemplul unei legi* (de a deveni asemenea ei prin exerciţiu), şi aceasta constituie respectul. Orice aşa-zis *interes* moral constă exclusiv în *respectul* pentru lege.

Dar ce lege poate fi aceea a cărei reprezentare, chiar fără a considera efectul scontat, trebuie să determine voința, pentru ca ea să poată fi numită absolut bună și fără restricție? Cum am privat voința de orice impulsuri care ar putea să i le deștepte observarea unei legi oarecare, nu rămîne nimic decît legalitatea universală a acțiunilor în genere, care singură să servească voinței ca principiu, adică: eu nu trebuie să acționez niciodată altfel decît așa *încît să pot și voi ca maxima mea să devină o lege universală*. Aici simpla legalitate în genere (fără a pune la bază o lege determinată aplicabilă la anumite acțiuni), este ceea ce îi servește voinței ca principiu și trebuie să-i și servească, dacă datoria nu este o iluzie deșartă și o noțiune himerică; cu acestea este complet de acord și rațiunea umană comună în judecata ei practică și are totdeauna în fața ochilor principiul menționat.

Să punem, de exemplu, problema: mi-e îngăduit, dacă mă aflu la strîmtoare, să fac o promisiune cu intenția de a n-o ține? Fac aici ușor distincția pe care o poate avea sensul problemei, dacă e prudent sau dacă e în conformitate cu datoria să se facă o promisiune înșelătoare. Cazul dintîi poate avea loc fără îndoială adeseori. Văd bine desigur că nu e suficient să mă sustrag prin acest subterfugiu unei încurcături prezente, ci că trebuie bine chibzuit dacă din această minciună n-ar putea rezulta ulterior dificultăți cu mult mai mari decît acelea de care scap acum; și cum urmările, cu toată *viclenia* mea presupusă, nu pot fi prevăzute atît de ușor, astfel că o încredere odată pierdută mi-ar putea fi cu mult mai dăunătoare decît toate relele pe care gîndesc să le evit acum, dacă n-ar fi *mai prudent* să procedez în această împrejurare conform unei maxime universale și să-mi fac o obișnuință de a nu promite nimic decît cu intenția de a ține promisiunea. Dar îmi dau curînd seama că o astfel de maximă se întemeiază totuși tot pe consecințe neliniștitoare. Și e cu totul altceva să fii sincer din datorie decît din teama de consecințe dăunătoare; în primul caz, conceptul de acțiune în sine cuprinde deja pentru mine o lege, în cel de-al doilea trebuie să caut, mai întîi, altundeva în jurul meu ca să văd consecințele ce ar putea fi legate de ea pentru mine. Căci dacă mă abat de la principiul datoriei, este sigur rău; iar dacă reneg maxima prudenței, îmi poate fi

uneori foarte avantajos, deşi este fireşte mai sigur să-i rămîn fidel. Pentru a mă lămuri în modul cel mai rapid şi cel mai sigur cu privire la soluţionarea problemei, dacă o promisiune mincinoasă este conformă datoriei, mă întreb pe mine însumi: aş fi eu oare mulţumit ca maxima mea (de a ieşi din situaţia neplăcută printr-o promisiune falsă) să fie valabilă ca o lege universală (atît pentru mine cît şi pentru alţii), şi aş putea eu oare să-mi spun: oricine poate să facă o promisiune falsă, cînd se găseşte într-o situaţie neplăcută din care nu poate ieşi în alt mod? Mă voi convinge îndată că pot voi minciuna, dar că nu pot voi o lege universală de a minţi; căci cu o astfel de lege n-ar mai exista, la drept vorbind, o promisiune, deoarece ar fi inutil de a arăta voinţa mea, cu privire la acţiunile mele viitoare, altora, care nu m-ar crede, sau, dacă ar face-o pripit, mi-ar plăti cu aceeaşi monedă; prin urmare, maxima mea ar trebui să se distrugă pe ea însăşi, de îndată ce ar fi făcută lege universală[14].

Deci nu am nevoie de o prea mare perspicacitate, spre a şti ce am de făcut, pentru ca voinţa mea să fie moral bună. Inexperimentat în ce priveşte mersul lucrurilor în lume, incapabil să fac faţă tuturor împrejurărilor care au loc în ea, mă întreb numai: Poţi tu să vrei ca maxima ta să devină o lege universală? Dacă nu, ea trebuie respinsă, şi anume nu din cauza unei daune care ar rezulta din ea pentru tine sau şi pentru alţii, ci deoarece ea nu poate intra ca principiu într-o legislaţie universală posibilă; iar pentru aceasta raţiunea îmi impune respect nemijlocit, despre care, deşi acum încă nu *întrevăd* pe ce se bazează (ceea ce filosoful este în stare să cerceteze), dar cel puţin înţeleg atîta: că valoarea pe care o respect este cu mult superioară valorii aceleia care este elogiată de înclinaţie, şi că necesitatea de a acţiona din respectul *pur* pentru legea practică este ceea ce constituie datoria, căreia orice alt mobil trebuie să-i cedeze, fiindcă ea este condiţia unei voinţe bune *în sine*, a cărei valoare este superioară tuturor valorilor.

Astfel, în cunoaşterea morală a raţiunii umane comune am ajuns pînă la principiul ei, pe care nu-l concepe desigur într-o formă abstractă şi universală, dar îl are totuşi de fapt totdeauna înaintea ochilor şi îl foloseşte ca criteriu al judecăţii sale. Ar fi uşor de arătat aici cum, cu această busolă în mînă,

ea se orientează foarte bine în toate cazurile ce se ivesc, pentru a distinge ce este bine, ce este rău, ce este conform datoriei sau contrar ei, dacă, fără să o învăţăm cîtuşi de puţin ceva nou, îi atragem atenţia, cum făcea Socrate, asupra principiului ei propriu, şi că nu e nevoie de nici o ştiinţă şi filosofie, spre a şti ce avem de făcut, pentru a fi oneşti şi buni, ba chiar înţelepţi şi virtuoşi. S-ar putea chiar presupune cu anticipaţie că cunoaşterea a ceea ce omul are obligaţia să facă, prin urmare şi să ştie, este treaba fiecărui om, şi a celui mai de rînd. Aici nu putem să nu admirăm cum judecata practică este cu mult superioară judecăţii teoretice în intelectul uman comun[15]. În cea teoretică, cînd raţiunea comună îndrăzneşte să se îndepărteze de legile empirice şi percepţiile simţurilor, cade numai în incomprehensibilităţi şi contradicţii cu ea însăşi, cel puţin într-un haos de incertitudine, obscuritate şi instabilitate. Dar în cea practică, judecata nu începe să-şi manifeste toate avantajele decît abia atunci cînd intelectul comun exclude toate mobilele sensibile din legile practice. Atunci ea devine chiar subtilă, fie că vrea să-şi şicaneze conştiinţa sa morală sau alte opinii cu privire la ceea ce trebuie să fie numit drept, fie că vrea să determine sincer şi valoarea acţiunilor sale pentru propria ei învăţătură; şi, ceea ce e mai important, ea poate spera, în cazul din urmă, să reuşească tot atît de bine pe cît îşi poate promite un filosof s-o facă; ba ea este aproape şi mai sigură în această privinţă decît cel din urmă, fiindcă filosoful, deşi nu poate avea alt principiu decît ea, îşi poate încurca uşor judecata printr-o mulţime de consideraţii străine de problemă şi o poate face să se abată de la direcţia dreaptă. N-ar fi deci mai recomandabil să ne mulţumim, în chestiuni morale, cu judecata raţională comună şi să nu recurgem la filosofie decît cel mult pentru a expune sistemul moralei mai complet şi mai inteligibil, precum şi regulile lor în vederea folosirii (mai mult încă a discutării lor) mai comod, iar nu pentru a abate bunul simţ comun, chiar şi în materie practică, de la fericita lui simplicitate şi a-l îndrepta cu ajutorul filosofiei pe calea nouă a cercetării şi învăţăturii?

Inocenţa este un lucru minunat, dar în schimb este foarte grav că ea nu se poate apăra bine şi că se lasă uşor sedusă. De aceea înţelepciunea însăşi —, care de altfel constă mai

mult în a se comporta decît în a şti — are desigur nevoie şi de ştiinţă, nu pentru a învăţa de la ea, ci pentru a procura preceptelor ei acces în suflete şi a le conferi trăinicie. Omul simte în sine o puternică contrapondere împotriva tuturor poruncilor datoriei, pe care raţiunea i le reprezintă atît de demne de respect, în trebuinţele şi înclinaţiile lui, a căror satisfacere totală el o rezumă sub numele de fericire. Raţiunea porunceşte, fără a promite ceva înclinaţiilor, fără indulgenţă, preceptele ei, prin urmare oarecum cu desconsiderarea şi dispreţuirea acelor pretenţii atît de impetuoase şi, în aparenţă, atît de îndreptăţite (care nu vor să se lase suprimate prin nici o poruncă). Iar de aici se naşte o *dialectică naturală*, adică o tendinţă de a sofistica împotriva acelor legi riguroase ale datoriei şi de a pune la îndoială valabilitatea lor, cel puţin puritatea şi rigoarea lor şi de a le face, pe cît posibil, mai pe măsura dorinţelor şi înclinaţiilor noastre, adică în fond de a le corupe şi de a le priva de întreaga lor demnitate, ceea ce în cele din urmă nu poate încuviinţa nici chiar raţiunea practică comună.

Astfel deci *raţiunea umană comună* nu este imboldită de vreo trebuinţă a speculaţiei (pe care nu o doreşte niciodată cîtă vreme se mulţumeşte a fi simplă raţiune sănătoasă), ci chiar din motive practice să iasă din sfera ei şi să păşească în domeniul unei *filosofii practice*, pentru a primi aici informaţii şi indicaţii clare cu privire la izvorul principiului ei şi la determinarea lui exactă în opoziţie cu maximele care se întemeiază pe trebuinţă şi înclinaţie, pentru a ieşi din situaţia dificilă produsă de pretenţii opuse şi a nu risca, printr-un echivoc în care uşor cade, să fie lipsită de orice principiu moral autentic. Astfel se înfiripează pe neobservate şi în raţiunea practică comună, dacă se instruieşte, cum se întîmplă şi în folosirea ei teoretică, o *dialectică*, care o constrînge să caute ajutor în filosofie, şi de aceea atît una cît şi cealaltă nu vor găsi linişte undeva în altă parte decît într-o critică completă a raţiunii noastre.

Secţiunea a doua

TRECEREA DE LA FILOSOFIA MORALĂ POPULARĂ LA METAFIZICA MORAVURILOR

Dacă am obţinut conceptul nostru de datorie de pînă acum din folosirea comună a raţiunii noastre practice, nu trebuie să conchidem de aici în nici un caz că l-am fi considerat ca un concept empiric. Dimpotrivă, dacă observăm experienţa despre comportarea oamenilor, întîlnim multe şi, cum admitem noi înşine, îndreptăţite plîngeri că, în ce priveşte simţămîntul de a acţiona din pură datorie, nu se pot cita exemple sigure că, deşi multe acţiuni sînt *conforme* celor ce porunceşte *datoria*, totuşi este totdeauna îndoielnic, dacă ele au loc într-adevăr *din datorie* şi dacă deci au o valoare morală. De aceea au existat în toate timpurile filosofi care au negat pur şi simplu realitatea acestui simţămînt în acţiunile omeneşti şi au atribuit totul egoismului mai mult sau mai puţin rafinat[16], fără a pune totuşi la îndoială justeţea conceptului de moralitate; dimpotrivă, menţionau cu profund regret fragilitatea şi coruptibilitatea naturii omeneşti, care, deşi este destul de nobilă pentru a-şi lua ca precept o Idee atît de demnă de respect, este în acelaşi timp prea slabă pentru a o urma, şi nu foloseşte raţiunea, care trebuia să-i servească ca legislatoare, decît pentru a satisface interesul înclinaţiilor, fie al fiecăreia în parte, fie, dacă poate mai mult, să le concilieze în cel mai mare grad pe toate.

În realitate, este absolut imposibil să se găsească în experienţă un singur caz în care să se demonstreze cu deplină certitudine că maxima unei acţiuni, de altfel conformă datoriei, să se fi întemeiat exclusiv pe principii morale şi pe Ideea de datorie. Se întîmplă desigur cîteodată ca, la un examen de

conștiință foarte sever, să nu găsim nimic care, afară de principiul moral al datoriei, să fi fost destul de puternic pentru a ne hotărî la vreo acțiune și la un sacrificiu atît de mare; dar de aici nu se poate de loc conchide cu siguranță că într-adevăr nici un impuls ascuns de amor propriu, disimulat în spatele Ideei de datorie, n-a fost adevărata cauză determinantă a voinței. Ne place să ne măgulim cu un mobil mai nobil pe care ni-l atribuim în mod eronat, dar în realitate nu putem ajunge niciodată pe deplin, nici chiar prin cel mai sever examen, pînă la mobilurile secrete ale acțiunilor noastre, deoarece, cînd este vorba de valoarea morală, ceea ce importă nu sînt acțiunile, pe care le vedem, ci principiile lor interne, pe care nu le vedem.

Nu putem face un serviciu mai de dorit acelora care își rîd de orice moralitate ca de o simplă himeră a imaginației omenești exaltată prin vanitate, decît concedîndu-le că conceptele de datorie (cît și celelalte concepte cărora comoditatea ne convinge să le atribuim același sens) au trebuit să fie scoase exclusiv din experiență; căci atunci le pregătim un triumf sigur. Din dragoste pentru oameni voi admite că cele mai multe din acțiunile noastre sînt conforme cu datoria; dar dacă examinăm mai îndeaproape năzuințele și tendințele lor, întîlnim pretutindeni scumpul Eu, care iese totdeauna la iveală; pe el se întemeiază intenția lor și nu pe porunca severă a datoriei, care ar cere de multe ori abnegație. Nu trebuie să fii un dușman al virtuții, ci numai un observator rece, care nu ia imediat dorința cea mai vie de a vedea binele realizat drept realitatea lui, pentru a te îndoi în anumite momente (îndeosebi la o vîrstă mai înaintată și avînd o judecată în parte cumințită, în parte ascuțită pentru observare prin experiență), dacă într-adevăr se întîlnește în lume virtute adevărată. Și aici nimic nu ne poate prezerva de o ruină totală a Ideilor noastre despre datorie și nu poate menține în suflet respectul întemeiat față de legea ei, decît convingerea clară că, chiar dacă nu au existat niciodată acțiuni care să fi izvorît din astfel de izvoare pure, totuși aici nici vorbă nu e de a ști dacă un lucru sau altul se întîmplă, ci dacă rațiunea, ea însăși și independent de toate fenomenele, poruncește ce trebuie să se întîmple; prin urmare, acțiuni despre care lumea nici n-a dat poate pînă acum nici

un exemplu, despre a căror posibilitate chiar cel ce întemeiază totul pe experiență s-ar putea îndoi foarte mult, totuși sînt poruncite cu îndărătnicie de rațiune; și că de exemplu lealitatea pură în prietenie trebuie cerută de la fiecare om, cu toate că pînă acum nu ar fi putut exista un prieten loial, fiindcă această datorie, ca datorie în genere, se află anterior oricărei experiențe, în Ideea unei rațiuni care determină voința prin principii a priori.

Adăugăm că, fără a contesta conceptului de moralitate orice adevăr și relație cu un oarecare obiect posibil, nu putem nega că legea lui are o semnificație atît de întinsă încît ea trebuie să fie valabilă nu numai pentru oameni, ci pentru toate *ființele raționale în genere*, nu numai în condiții contingente și cu excepții, ci în mod *absolut necesar:* astfel e evident că nici o experiență nu ne poate da prilejul să conchidem chiar numai posibilitatea unor astfel de legi apodictice. Căci cu ce drept putem ridica la respect nelimitat, ca precept universal pentru orice natură rațională, ceea ce poate nu este valabil decît în condițiile contingente ale omenirii, și cum să fie considerate legi ale determinării voinței *noastre* ca legi ale determinării voinței unei ființe raționale în genere și numai ca atari și pentru a noastră, dacă ele ar fi numai empirice și dacă ele nu și-ar avea originea lor complet a priori în rațiunea pură, dar practică?[17].

Nici nu am putea face un mai prost serviciu moralității decît dacă am vrea s-o constituim din exemple. Căci orice exemplu ce mi se prezintă despre ea trebuie să fie judecat el însuși mai întîi după principiile moralității, pentru a ști dacă e demn să servească de exemplu originar, adică de model; în nici un caz el nu poate procura în primul rînd conceptul de moralitate. Însuși Sfîntul din Evanghelie trebuie să fie comparat mai întîi cu idealul nostru de perfecțiune morală înainte de a-l cunoaște ca atare; el însuși spune despre sine: ce mă numiți pe mine (pe mine care mă vedeți) că sînt bun? Nimeni nu este bun (prototipul binelui) decît unul Dumnezeu (pe care nu-l vedeți). Dar de unde avem conceptul de Dumnezeu considerat ca binele suprem? Exclusiv din *Ideea* pe care rațiunea o concepe a priori despre perfecțiunea morală și o leagă inseparabil cu conceptul unei voințe libere. În domeniul moral, imitația nu

are loc şi exemplele nu servesc decît ca stimulare, adică ele pun în afară de îndoială posibilitatea a ceea ce porunceşte legea, ele fac intuitiv ceea ce regula practică exprimă mai general, dar nu ne pot niciodată autoriza să înlăturăm originalul lor adevărat, care rezidă în rațiune, şi să ne orientăm după exemple[18].

Dacă nu există un adevărat principiu suprem al moralității, care ar trebui să se întemeieze numai pe rațiunea pură, independent de orice experiență, cred că nu e necesar chiar numai să ne întrebăm, dacă e bine să expunem aceste concepte, în mod general *(in abstracto)*, aşa cum există ele a priori, împreună cu principiile ce le aparțin, dacă vrem să ne ridicăm la cunoaşterea care să se distingă de cea comună şi să se numească filosofică. Dar în timpurile noastre acest lucru ar putea fi necesar. Căci dacă am pune la vot, spre a afla dacă este de preferat o cunoaştere rațională pură, desprinsă de tot ce este empiric, prin urmare o metafizică a moravurilor sau o filosofie practică populară, vom ghici îndată de care parte se va înclina balanța.

Această coborîre la conceptele populare este desigur foarte lăudabilă, dacă a fost precedată de înălțarea la principiile rațiunii pure şi a fost atinsă spre deplină satisfacție; şi aceasta ar însemna *să se întemeieze* doctrina moravurilor mai întîi pe metafizică, iar apoi, după ce a fost stabilită solid, să i se procure *acces* prin popularizare. Dar este cu totul absurd ca de la prima cercetare, de care depinde toată exactitatea principiilor, să acordăm prioritate popularizării. Nu numai că această procedare nu poate revendica niciodată meritul, foarte rar, al unei adevărate *popularități filosofice,* căci nu e nici o artă să fii pe înțelesul tuturor, cînd renunți la orice scrutare adîncă, dar se produce un amestec dezgustător de observații compilate şi de principii semisofisticante, cu care se desfată capete goale, fiindcă este ceva utilizabil pentru pălăvrăgeala lor de fiecare zi; dar în care spiritele pătrunzătoare nu găsesc decît confuzie şi de la care îşi întorc nemulțumiți privirea, fără a putea lua vreo hotărîre; în ce-i priveşte pe filosofi, care recunosc foarte bine această iluzie, găsesc puțină ascultare, cînd ne rețin pentru cîtva timp de la aşa-zisa popularizare,

pentru a putea fi pe drept populari, după ce au dobîndit în prealabil o cunoaștere exactă.

Dacă vom considera lucrările de morală alcătuite după gustul popular, vom găsi într-un surprinzător amestec, cînd ideea despre menirea particulară a naturii umane (iar uneori și Ideea unei naturi raționale în genere), cînd perfecțiunea, cînd fericirea, ici sentimentul moral, dincolo frica de Dumnezeu, din una ceva, din alta altceva, fără a le trece prin gînd să întrebe, dacă și în genere în cunoașterea naturii omenești (pe care nu o putem avea totuși decît din experiență) trebuie să căutăm principiile moralității; și dacă nu e cazul, și aceste principii se găsesc cu totul a priori, independent de orice este empiric, numai în concepte pure ale rațiunii și, nici în cea mai mică parte, nicăieri altundeva, pînă se va găsi cineva care să ia hotărîrea de a separa mai bine și complet această cercetare ca pură filosofie practică sau (dacă este îngăduit să folosim un nume atît de defăimat) ca metafizică* a moravurilor, s-o dezvolte în ea însăși pînă la totala ei perfecțiune și să calmeze publicul, care reclamă popularizare, pînă la terminarea acestei întreprinderi.

Dar o astfel de metafizică a moravurilor cu totul izolată, care nu datorează nimic antropologiei, teologiei, fizicii sau hiperfizicii[19], mai puțin încă unei științe despre calitățile oculte (pe care am putea-o numi hipofizică), nu este numai un fundament indispensabil pentru orice cunoaștere teoretică, cert determinată, a datoriilor, ci totodată un deziderat de cea mai mare importanță pentru realizarea efectivă a preceptelor lor. Căci reprezentarea pură a datoriei și în genere a legii morale, căreia nu i se adaugă nimic străin de la excitațiile empirice, are asupra inimii omenești prin intermediul rațiunii numai (care abia aici observă că poate fi în sine și practică) o in-

* Dacă vrem, putem distinge (așa cum matematica pură se distinge de cea aplicată, logica pură de cea aplicată) filosofia pură a moravurilor (metafizica) de cea aplicată (adică la natura omenească). Această nomenclatură ne amintește îndată că principiile morale nu se întemeiază pe proprietățile naturii omenești, ci că trebuie să existe în sine a priori, iar că din astfel de principii trebuie să poată fi deduse reguli practice pentru orice natură rațională, deci și pentru natura omenească.

fluență cu mult mai puternică decît toate celelalte mobiluri*, pe care le putem folosi din cîmpul empiric, încît conștiința demnității acestei idei disprețuiește aceste mobiluri și încetul cu încetul poate deveni stăpîna lor; în loc de aceasta, o doctrină morală mixtă, compusă din mobiluri de sentimente și înclinații și totodată din concepte raționale, trebuie să facă sufletul ezitant între motive care nu pot fi subordonate nici unui principiu, care nu ne pot călăuzi decît din întîmplare spre bine, dar de multe ori și la rău.

Din cele spuse rezultă că toate conceptele morale își au sediul și originea cu totul a priori în rațiune, și anume tot atît de bine în rațiunea umană cea mai comună ca și în cea speculativă de cel mai înalt grad; că ele nu pot fi abstrase din nici o cunoaștere empirică și prin urmare numai contingentă; că în această puritate a originii lor stă tocmai demnitatea lor, pentru a ne servi ca principii practice supreme; că de cîte ori le adăugăm ceva empiric tot atît sustragem influenței lor pure și valorii absolute a acțiunilor; că nu numai cea mai imperioasă necesitate din punct de vedere teoretic, cînd e vorba numai de speculație, o cere, ci că e și de cea mai mare importanță practică, de a scoate conceptele și legile lor din rațiunea pură, de a le expune pure și neamestecate, chiar de a determina sfera întregii acestei cunoașteri raționale practice sau pure, adică întreaga putere a rațiunii pure practice. Aici însă nu trebuie să facem, cum o îngăduie, ba uneori găsește chiar

* Am o scrisoare de la excelentul **Sulzer**, decedat, în care mă întreabă: care ar putea fi cauza că învățăturile virtuții, oricît de convingătoare ar fi ele pentru rațiune, realizează totuși atît de puțin. Am amînat răspunsul, pregătindu-mă ca să i-l dau complet. Cauza nu este alta decît că dascălii înșiși nu și-au clarificat conceptele lor și că, vrînd să facă prea bine, adunînd de pretutindeni cauze eficiente, care să ne determine spre binele moral, ei strică medicamentul pe care voiau să-l facă foarte eficace. Căci cea mai simplă observație arată că dacă ni se prezintă o acțiune de onestitate, îndeplinită de un suflet ferm, fără speranța în vreun avantaj în această lume sau în alta, iar aceasta în ciuda celor mai mari încercări de mizerie sau seducții de averi, această acțiune depășește cu mult și eclipsează orice acțiune asemănătoare care a fost afectată chiar numai foarte puțin de un mobil străin, ea înalță sufletul și incită dorința de a putea acționa la fel. Chiar și copiii de vîrstă mijlocie simt această impresie, și lor nu ar trebui să le expunem niciodată datoriile lor în alt mod.

necesar filosofia speculativă, principiile dependente de natura particulară a rațiunii umane; ci, fiindcă legile morale trebuie să fie valabile pentru orice ființă rațională în genere, trebuie să le deducem din conceptul universal al unei ființe raționale în genere; în acest fel orice morală, care, în *aplicarea* ei la oameni, are nevoie de antropologie, va fi mai întîi expusă independent de această știință ca filosofie pură, adică metafizică, în mod complet (ceea ce se poate face în acest gen de cunoaștere cu totul abstractă); fiind conștienți că, fără a fi în posesiunea acestei științe, este zădarnic, nu vreau să spun de a determina exact pentru judecata speculativă conceptul moral al datoriei în tot ce e conform datoriei, ci chiar că e imposibil în folosirea numai comună și practică, îndeosebi în învățămîntul moral, să întemeiem moravurile pe adevăratele ei principii și să producem prin aceasta simțămintele morale pure și să le sădim în inimi spre binele suprem al lumii[20].

Dar pentru a ne ridica în această lucrare printr-o gradație naturală nu numai de la judecata morală comună (care aici e foarte respectabilă) la cea filosofică, cum s-a făcut de altfel, ci de la o filosofie populară care nu merge mai departe decît permite tatonarea cu ajutorul exemplelor, pînă la metafizică (care nu se mai lasă oprită de nimic empiric și care, trebuind să măsoare întregul domeniu al cunoașterii raționale de acest gen, se ridică în tot cazul pînă la Idei, unde și exemplele ne părăsesc), noi trebuie să urmărim și să expunem clar facultatea practică a rațiunii, plecînd de la regulile ei universale de determinare și mergînd pînă la punctul unde din ea apare conceptul de datorie.

Orice lucru al naturii acționează după legi. Numai o ființă rațională are facultatea de a acționa *conform reprezentării* legilor, conform principiilor, adică, numai ea are o *voință*. Cum pentru derivarea acțiunilor din legi se cere *rațiune*, voința nu este altceva decît rațiune practică. Cînd rațiunea determină inevitabil voința, acțiunile unei astfel de ființe, care sînt cunoscute ca fiind obiectiv necesare, sînt și subiectiv necesare, adică voința este o facultate de a alege *numai ceea ce* rațiunea, independentă de înclinație, cunoaște ca practic necesar, adică bun. Dar dacă rațiunea nu este suficientă să determine, ea singură, voința, dacă voința este supusă și unor condiții subiec-

tive (unor anumite mobile) care nu concordă totdeauna cu cele obiective, cu un cuvînt, dacă voinţa *în sine* nu e pe deplin conformă raţiunii (cum este în adevăr cazul la oameni), atunci acţiunile, care obiectiv sînt recunoscute ca necesare, subiectiv sînt contingente, şi determinarea unei astfel de voinţe conform legilor obiective este *constrîngere;* adică raportul legilor obiective faţă de o voinţă nu pe deplin bună este reprezentată ca determinare a voinţei unei fiinţe raţionale ce-i drept de principii ale raţiunii, dar cărora această voinţă, prin natura ei, nu le dă ascultare în mod necesar.

Reprezentarea unui principiu obiectiv, întrucît e constrîngător pentru voinţă, se numeşte o poruncă (a raţiunii), şi formula poruncii se numeşte un **imperativ.**

Toate imperativele se exprimă printr-un *trebuie (Sollen)* şi indică prin aceasta raportul unei legi obiective a raţiunii faţă de o voinţă care, în natura ei subiectivă, nu este determinată necesar de această lege (o constrîngere). Ele spun că ar fi bine să facem sau să nu facem ceva, dar ele o spun unei voinţe care nu totdeauna face ceva pentru că îşi reprezintă că e bine s-o facă. Practic *bun* este însă ceea ce determină voinţa cu ajutorul reprezentărilor raţiunii, prin urmare, nu din cauze subiective, ci în mod obiectiv, adică din principii, care sînt valabile pentru orice fiinţă raţională ca atare. Binele se distinge de ceea ce e *plăcut,* de ceea ce nu exercită influenţă asupra voinţei decît cu ajutorul senzaţiei, în virtutea unor cauze pur subiective, care nu sînt valabile decît pentru sensibilitatea unuia sau altuia, şi nu ca principiu al raţiunii, care e valabil pentru oricine*.

O voinţă perfect bună ar putea fi deci supusă, la fel ca şi o voinţă imperfectă, legilor obiective (ale binelui), dar această cauză nu ar putea fi reprezentată ca fiind *constrînsă* să acţio-

---

* Se numeşte înclinaţie facultatea de a rîvni, întrucît depinde de senzaţii; înclinaţia este deci totdeauna dovada unei *trebuinţe.* Iar *interes* se numeşte dependenţa unei voinţe care poate fi determinată întîmplător de principii ale raţiunii. Interesul nu are deci loc decît într-o voinţă dependentă, care nu este totdeauna prin ea însăşi conformă raţiunii; nu putem concepe în voinţa divină nici un interes. Dar şi voinţa umană poate *avea interes* pentru ceva, fără *să acţioneze totuşi din interes.* Cel dintîi semnifică interes *practic* pentru acţiune, cel

neze conform acestor legi, fiindcă, în virtutea naturii ei subiective, s-ar putea determina de la sine numai prin reprezentarea binelui. De aceea imperativele nu sînt valabile pentru voința *divină* și, în genere, pentru o voință *sfîntă;* cuvîntul *trebuie* (*Sollen*) e aici la un loc nepotrivit, deoarece *voliția* este deja prin ea însăși în mod necesar conformă legii[21]. De aceea imperativele nu sînt decît formule pentru a exprima raportul legilor obiective ale voliției în genere față de imperfecțiunea subiectivă a voinței unei ființe raționale sau a alteia, de exemplu a voinței omenești.

Toate *imperativele* poruncesc sau *ipotetic* sau *categoric*. Cele dintîi exprimă necesitatea practică a unei acțiuni posibile considerată ca mijloc pentru a ajunge la altceva pe care-l vrem (sau totuși e posibil ca să-l vrem). Imperativul categoric ar fi acela care ar exprima o acțiune ca obiectiv necesară în sine, independent de orice alt scop.

Cum orice lege practică reprezintă o acțiune posibilă ca bună și de aceea ca necesară pentru un subiect care poate fi determinat practic de rațiune, toate imperativele sînt formule ale determinării acțiunii care este necesară după principiul unei voințe bune într-un mod oarecare. Dacă acțiunea ar fi bună numai *pentru altceva* ca mijloc, imperativul este *ipotetic;* dacă este reprezentată ca bună *în sine*, prin urmare ca necesară într-o voință conformă în sine rațiunii, ca principiu al voinței, el este *categoric*[22].

Imperativul spune deci care din acțiunile mele posibile ar fi bună, și reprezintă regula practică în relație cu o voință care nu săvîrșește o acțiune imediat pentru că e bună, fie că subiectul nu știe totdeauna că e bună, fie că, chiar dacă ar ști aceasta, maximele voinței ar putea fi totuși contrare principiilor obiective ale unei rațiuni practice.

---

de-al doilea semnifică interes *patologic* pentru obiectul acțiunii. Cel dintîi indică numai dependența voinței de principii ale rațiunii în sine, cel de-al doilea dependența voinței de principiile rațiunii aservită înclinației; deoarece rațiunea nu indică decît regula practică a modului cum pot fi satisfăcute trebuințele înclinației. În cazul dintîi mă interesează acțiunea, în al doilea obiectul acțiunii (întrucît îmi este plăcut). În secțiunea întîi am văzut că la o acțiune făcută din datorie nu trebuie considerat interesul pentru obiect, ci numai pentru acțiunea însăși și pentru principiul ei în rațiune (pentru lege).

Imperativul ipotetic spune deci numai că acțiunea e bună în vederea unui scop oarecare *posibil* sau *real*. În cazul dintîi el e un principiu practic **problematic**, în al doilea practic **asertoric.** Imperativul categoric, care declară acțiunea obiectiv necesară în ea însăși, independent de relația cu vreo intenție, adică independent și de vreun alt scop, este un principiu practic **apodictic**[23].

Putem concepe că ceea ce nu este posibil decît prin puterile unei ființe raționale oarecare, este ca scop posibil și pentru o voință oarecare, și de aceea principiile acțiunii, întrucît această acțiune este reprezentată ca necesară pentru realizarea vreunui scop oarecare, care este posibil de atins cu ajutorul ei, sînt de fapt infinit de multe. Toate științele au și o parte practică, constînd din probleme care stabilesc că un scop oarecare e posibil pentru noi, și din imperative care arată cum poate fi realizat. De aceea aceste imperative pot fi numite în genere imperative ale **abilității.** Aici nu se pune de loc problema dacă scopul este rațional și bun, ci numai ce trebuie să facem pentru a-l realiza. Preceptele cărora li se conformează medicul, pentru a-și însănătoși radical pacientul, și acelora cărora li se conformează un otrăvitor pentru a-l ucide sigur, sînt de egală valoare, în sensul că ele le servesc spre a-și realiza complet planul lor. Cum în tinerețea fragedă nu știm ce scopuri vom urmări în viață, părinții mai ales caută să-i învețe pe copiii lor foarte *variate* lucruri și se îngrijesc ca ei să dobîndească *abilitate* în folosirea mijloacelor pentru atingerea a *tot felul* de scopuri. Ei nu pot ști dacă odrasla lor își va propune vreodată în viitor cu adevărat vreunul din aceste scopuri, dar știu totuși că e *posibil* ca ea să și le propună cîndva; și această grijă este atît de mare, încît, din această cauză, ei neglijează să le formeze și să le rectifice judecata asupra valorii lucrurilor pe care și le-ar putea propune ca scopuri.

Este totuși *un* scop pe care-l putem presupune ca real în toate ființele raționale (întrucît imperativele li se potrivesc lor ca ființe dependente), și deci un scop pe care nu numai că îl *pot* avea, ci despre care putem presupune sigur că îl *au* toate printr-o necesitate a naturii, și acest scop este *fericirea*[24]. Imperativul ipotetic, care reprezintă necesitatea practică a acțiunii ca mijloc pentru dobîndirea fericirii, este **asertoric.** Nu tre-

buie să prezentăm acest imperativ numai ca necesar pentru un scop incert, numai posibil, ci pentru un scop pe care-l putem presupune în mod cert şi a priori la fiecare om, fiindcă aparţine naturii lui. Putem numi abilitatea în alegerea mijloacelor pentru asigurarea celei mai mari bunăstări proprii *prudenţă** în sensul cel mai restrîns al cuvîntului. Astfel imperativul care se referă la alegerea mijloacelor pentru realizarea fericirii proprii, adică preceptul prudenţei, este tot *ipotetic;* acţiunea nu e poruncită în mod absolut, ci numai ca mijloc în vederea unui alt scop.

În sfîrşit, există un imperativ care porunceşte nemijlocit o anumită purtare, fără a pune ca condiţie vreun alt scop pe care această purtare ar permite să-l realizeze. Acest imperativ este **categoric.** El nu priveşte materia acţiunii şi ceea ce trebuie să rezulte din ea, ci forma şi principiul din care derivă ea însăşi, şi binele ei esenţial constă în caracter, oricare ar putea fi rezultatul. Acest imperativ poate fi numit imperativul **moralităţii.**

Voliţia care urmează acestor trei feluri de principii se distinge clar şi prin *inegalitatea* constrîngerii voinţei. Pentru a face şi sensibilă această diferenţă, cred că cel mai nimerit ar fi ca, luînd aceste principii în ordinea în care le-am prezentat, să le numim astfel, spunînd: ele ar fi sau *reguli* ale abilităţii, sau *sfaturi* ale prudenţei, sau *porunci (legi)* ale moralităţii. Căci numai *legea* include conceptul unei *necesităţi necondiţionate,* obiective şi prin urmare universal valabile, şi poruncile sînt legi, cărora ne supunem, adică trebuie să le dăm ascultare şi împotriva inclinaţiei. Cuvîntul *sfătuire* conţine ce-i drept necesitate, dar o necesitate care nu poate fi valabilă decît sub o condiţie subiectivă întîmplătoare, dacă cutare sau cutare om

* Cuvîntul prudenţă este luat într-un dublu sens: el are cînd sensul de experienţă a lumii *(Weltklugheit),* cînd sensul de prudenţă personală. Cea dintîi este abilitatea unui om de a exercita influenţă asupra altora, pentru a-i folosi în scopurile lui. Cea de-a doua este priceperea de a reuni toate aceste scopuri pentru a obţine un avantaj personal durabil. Cea din urmă este propriu-zis aceea la care se reduce valoarea însăşi a celei dintîi; şi despre cel care este prudent în sensul dintîi, dar nu în al doilea, am putea zice mai bine: el este deştept şi viclean, dar în fond este totuşi imprudent.

consideră un cutare sau cutare lucru ca pe un element al fericirii lui; dimpotrivă, imperativul categoric nu este limitat de nici o condiţie şi, fiind absolut, deşi practic necesar, el poate fi numit propriu-zis o poruncă. Am putea numi imperativele din categoria întîi şi *tehnice* (aparţinînd artei), pe cele din categoria a doua *pragmatice** (aparţinînd bunăstării), pe cele din categoria a treia *morale* (aparţinînd purtării libere în genere, adică moravurilor).

Se naşte acum întrebarea: cum sînt posibile toate aceste imperative? Această întrebare nu cere să ştim cum poate fi gîndită executarea acţiunii pe care o porunceşte imperativul, ci numai cum poate fi gîndită constrîngerea voinţei, pe care imperativul o exprimă în sarcina pe care o porunceşte. Nu e nevoie de o examinare specială pentru a şti cum e posibil un imperativ al abilităţii. Cine vrea scopul, vrea (dacă raţiunea exercită o influenţă decisivă asupra acţiunilor ei) şi mijlocul indispensabil necesar, pentru aceasta şi care este în puterea ei. Această judecată este, în ce priveşte voliţia, analitică; căci în vrerea unui obiect ca efect al meu este găsită deja cauzalitatea mea ca o cauză eficientă, adică folosirea mijloacelor, şi imperativul scoate conceptul acţiunilor necesare pentru acest scop chiar din conceptul unei vreri a acestui scop (pentru a determina mijloacele însele spre a realiza un scop propus, avem nevoie desigur de judecăţi sintetice, care se raportează însă nu la principiu, la actul voinţei, ci la obiectul de realizat). Că, pentru a împărţi, după un principiu sigur, o dreaptă în două părţi egale, trebuie să duc din extremele acestei linii două cercuri care se intretaie, aceasta ne învaţă matematica desigur numai prin judecăţi sintetice; dar că, dacă ştiu că numai prin astfel de acţiune poate fi obţinut efectul propus, dacă vreau ca efectul să fie pe deplin obţinut, vreau şi acţiunea care e necesară în acest scop, este o judecată analitică; căci a-mi repre-

---

* Mi se pare că adevăratul sens al cuvîntului *pragmatic* ar putea fi determinat în modul cel mai exact în acest fel. Căci pragmatice se numesc *sancţiunile* care nu derivă, la drept vorbind, ca legi necesare din dreptul Statelor, ci din *grija* pentru bunăstarea generală. O *istorie* este concepută pragmatic, atunci cînd ne face *prudenţi*, adică învaţă lumea cum să-şi asigure mai bine interesele, sau cel puţin tot atît de bine ca strămoşii.

zenta ceva ca un efect pe care să-l pot realiza într-un anumit mod și a mă reprezenta pe mine ca acționînd în același mod cu privire la ea, este același lucru.

Dacă ar fi tot atît de ușor să dăm o idee exactă despre fericire, imperativele prudenței ar fi în totului tot identice cu cele ale abilității și ar fi și ele analitice[25]. Căci aici s-ar putea spune ca și dincolo: cine vrea scopul, vrea necesar (conform rațiunii) și singurele mijloace care stau în puterea lui spre a-l realiza. Din păcate, conceptul de fericire[26] este un concept atît de nedeterminat, încît, deși orice om vrea să ajungă la ea, totuși el nu poate spune niciodată exact și de acord cu sine însuși ce dorește propriu-zis și ce vrea. Aceasta din cauză că toate elementele care aparțin conceptului de fericire sînt în totalitatea lor empirice, adică trebuie să fie împrumutate din experiență, că totuși pentru Ideea de fericire este necesară o totalitate absolută, un maximum de bunăstare în starea mea actuală și în orice stare viitoare. Dar este imposibil ca ființa cea mai perspicace și totodată cea mai puternică, însă finită totuși, să-și facă o idee exactă despre ceea ce vrea într-adevăr aici. Dacă vrea bogăție, cîte griji, invidie și curse nu riscă el să-și atragă prin aceasta! Dacă vrea multă cunoaștere și scrutare, el ar putea dobîndi eventual o privire mai ageră care i-ar arăta relele, ce astăzi i se ascund încă și totuși nu pot fi evitate, într-un mod încă mai îngrozitor, sau să-i facă mai exigente poftele, care îi dau deja destul de lucru, ca să-i înmulțească trebuințele. Dacă vrea o viață lungă, cine îi garantează că ea nu va fi o lungă suferință? Dacă vrea cel puțin sănătate, de cîte ori slăbiciunea corpului nu ne-a reținut de la desfrîu, în care o sănătate perfectă ne-ar fi făcut să cădem, etc. Pe scurt, el nu este capabil să determine cu totală certitudine, conform unui principiu oarecare, ceea ce-l va face într-adevăr fericit, fiindcă pentru aceasta ar fi necesară omniștiința. Nu putem deci acționa după principii sigure pentru a fi fericiți, ci numai după sfaturi empirice, de exemplu să ții regim, să fii econom, să fii politicos, să fii discret etc., despre care experiența învață că ele sporesc cel mai mult în medie bunăstarea. De aici urmează că la drept vorbind imperativele prudenței nu pot porunci, adică nu pot prezenta obiectiv ac-

ţiuni ca fiind practic *necesare*, ci că mai curînd ele trebuie considerate ca sfaturi *(consilia)* decît ca porunci *(praecepta)* ale raţiunii, că sarcina de a determina, sigur şi general, care acţiune va spori fericirea unei fiinţe raţionale, este cu totul insolubilă; prin urmare cu privire la această purtare nu e posibil un imperativ în sensul strict al cuvîntului, care ar porunci să facem ceea ce face fericit, fiindcă fericirea este un ideal nu al raţiunii, ci al imaginaţiei, ceea ce se întemeiază numai pe principii empirice, de la care zădarnic aşteptăm să determine o acţiune prin care să se realizeze totalitatea unei serii de efecte, în realitate infinită. Acest imperativ al prudenţei, dacă admitem că mijloacele de a realiza fericirea ar putea fi indicate sigur, ar fi o judecată analitic practică; căci el nu se distinge de imperativul abilităţii decît prin faptul că la acesta din urmă scopul este numai posibil, iar la cel dintîi este dat. Dar ambele imperative poruncesc numai mijloacele pentru ceea ce presupunem că vrem să fie scop: imperativul care porunceşte celui ce vrea scopul să vrea mijloacele, este în ambele cazuri analitic. Nu există deci nici o dificultate cu privire la posibilitatea unui astfel de imperativ.

În schimb, problema: cum e posibil imperativul *moralităţii*, este, fără îndoială, singura care are nevoie de soluţionare, deoarece el nu e de loc ipotetic, şi deci necesitatea reprezentată obiectiv nu se poate întemeia pe nici o supoziţie, cum este cazul cu imperativele ipotetice. Numai că aici nu trebuie să se piardă niciodată din vedere, că nu se poate demonstra *prin nici un exemplu*, prin urmare empiric, dacă există undeva un astfel de imperativ, ci să fim atenţi că toate imperativele, care par categorice, pot fi totuşi imperative ipotetice deghizate. Cînd se spune de exemplu: nu trebuie să faci promisiuni înşelătoare, şi presupunem că necesitatea acestei interdicţii nu este numai un sfat pentru evitarea unui alt rău, aşa că s-ar zice: să nu faci promisiuni mincinoase, ca să nu pierzi creditul, cînd se vor descoperi: ci o acţiune de acest fel trebuie să fie considerată ca rea în sine, ca imperativul interdicţiei să fie deci categoric; totuşi prin nici un exemplu nu putem demonstra cu certitudine că voinţa este determinată aici fără alte mobiluri decît prin lege, deşi pare să fie astfel; căci e totdeauna

posibil ca pe ascuns teama de rușine, poate și îngrijorarea surdă de alte primejdii, ar putea exercita influență asupra voinței. Cine poate demonstra cu ajutorul experienței inexistența unei cauze, cînd experiența nu ne învață nimic mai mult decît că nu o percepem? Într-un astfel de caz așa-zisul imperativ moral, care, ca atare, apare categoric și necondiționat, nu ar fi în realitate decît un precept pragmatic care ne atrage atenția asupra interesului nostru și ne învață numai să-l luăm în considerație.

Vom avea deci de cercetat posibilitatea unui imperativ *categoric* cu totul a priori, deoarece aici nu avem avantajul ca realitatea lui să fie dată în experiență și, deci, posibilitatea nu ar fi necesară pentru stabilirea, ci numai pentru explicarea lui. Deocamdată vom observa că numai imperativul categoric are valoarea unei **legi** practice, în timp ce toate imperativele pot fi numite *principii* ale voinței, dar nu legi: ceea ce e necesar de făcut numai pentru atingerea unui scop oarecare, poate fi considerat în sine ca contingent, și putem scăpa oricînd de precept, dacă renunțăm la scop; dimpotrivă, porunca necondiționată nu lasă voinței nici o libertate de a alege după plac contrarul a ceea ce poruncește, prin urmare numai ea implică acea necesitate pe care o cerem legii.

În al doilea rînd, explicarea dificultății pe care o pune acest imperativ categoric sau lege a moralității (dificultatea de a-i scruta posibilitatea) este și ea foarte mare. El este o judecată* sintetic practică a priori; și, cum posibilitățile cunoștinței teoretice de a scruta posibilitatea judecăților de acest fel sînt atît de numeroase, se poate ușor deduce că ea nu va avea mai puține nici în cea practică.

---

* Fără a presupune o condiție provenind dintr-o înclinație oarecare, eu leg acțiunea de voința a priori, prin urmare în mod necesar (deși numai obiectiv, adică pornind de la ideea unei rațiuni care ar avea putere deplină asupra tuturor motivelor subiective). Aceasta este deci o judecată practică, care nu deduce analitic voliția unei acțiuni din altă voliție deja presupusă (căci noi nu avem o astfel de voință perfectă), ci o leagă nemijlocit de conceptul de voință a unei ființe raționale ca ceva care nu este cuprins în ea.

În această problemă vom cerceta mai întîi dacă nu cumva simplul concept al unui imperativ categoric ne pune la îndemînă şi formula lui, care cuprinde judecata, ce numai ea poate fi un imperativ categoric; căci problema: cum este posibilă o astfel de poruncă absolută, deşi ştim imediat cum glăsuieşte, va necesita un efort particular şi greu, pe care-l lăsăm însă pentru secţiunea ultimă.

Cînd concep un imperativ *ipotetic* în genere, nu ştiu mai dinainte ce va conţine, nu ştiu decît cînd este dată condiţia. Dar cînd concep un imperativ *categoric*, ştiu îndată ce conţine. Căci cum imperativul nu conţine în afară de lege decît necesitatea maximei* de a fi conformă acestei legi, iar legea nu este supusă nici unei condiţii care s-o restrîngă, nu rămîne decît universalitatea unei legi în genere, căreia maxima acţiunii trebuie să-i fie conformă, şi numai această conformitate reprezintă propriu-zis imperativul ca necesar.

Nu este deci decît un singur imperativ categoric şi anume acesta: *acţionează numai conform acelei maxime prin care să poţi vrea totodată ca ea să devină o lege universală.*

Dacă acum din acest imperativ unic pot fi deduse toate imperativele datoriei ca din principiul lor, atunci, deşi lăsăm nesoluţionată problema dacă în general ceea ce numim datorie nu e un concept gol, vom putea cel puţin arăta ce gîndim prin acest concept şi ce vrea el să spună.

Fiindcă universalitatea legii potrivit căreia se produc efecte constituie ceea ce se numeşte propriu-zis *natură* în sensul cel mai general al cuvîntului (în ce priveşte forma), adică existenţa lucrurilor, întrucît este determinată de legi universale, imperativul universal al datoriei ar putea fi exprimat şi astfel: *acţionează ca şi cînd maxima acţiunii tale ar trebui să devină, prin voinţa ta,* **lege universală a naturii**[27].

---

* *Maxima* este principiul subiectiv de a acţiona şi trebuie distinsă de *principiul obiectiv*, adică de legea practică. Maxima exprimă regula practică, care determină raţiunea conform condiţiilor subiectului (adeseori conform ignoranţei sau şi înclinaţiilor lui), şi este deci principiul după care *acţionează* subiectul; iar legea este principiul obiectiv, valabil pentru orice fiinţă raţională, şi principiul după care ea *trebuie (soll) să acţioneze,* adică un imperativ.

Vom enumera acum cîteva datorii conform clasificării lor obișnuite în datorii față de noi înșine și față de alți oameni, în datorii perfecte și datorii imperfecte*.

1. Un om, în urma unei serii de nenorociri care au crescut pînă l-au adus la disperare, simte dezgust de viață, dar este încă atît de mult în posesiunea rațiunii lui încît se poate întreba pe sine, dacă nu cumva este împotriva datoriei față de sine însuși de a-și lua viața[29]. El încearcă atunci dacă maxima acțiunii lui poate deveni o lege universală a naturii. Iar maxima lui este: admit ca principiu, din iubire pentru mine însumi, să-mi scurtez viața, dacă ea, prelungindu-se, mă amenință cu mai multe nenorociri decît îmi promite bucurii. Se mai pune numai întrebarea, dacă acest principiu al iubirii de sine poate deveni o lege universală a naturii. Dar observăm îndată că o natură, a cărei lege ar fi să distrugă viața însăși, în virtutea aceluiași sentiment a cărui menire este de a stimula la promovarea ei, s-ar contrazice pe ea însăși și deci nu ar exista ca natură. Prin urmare, este imposibil ca acea maximă să poată avea loc ca lege universală a naturii și, în consecință, ar contrazice cu totul principiul suprem al oricărei datorii.

2. Un altul, forțat de nevoi, se împrumută cu bani. El știe bine că nu-i va putea restitui, dar vede totodată că nu i se va împrumuta nimic, dacă nu promite formal să-i achite la un timp hotărît. El înclină să facă o astfel de promisiune; dar mai are destulă conștiință să se întrebe dacă nu este nepermis și contrar datoriei să ieși în acest fel din strîmtoare? Să presupunem că s-ar decide totuși, atunci maxima acțiunii lui s-ar formula astfel: cînd cred a fi în strîmtoare de bani, împrumut bani și promit că-i voi restitui, deși știu foarte bine că acest

* Trebuie să observ aici că eu rezerv în totul clasificarea datoriilor pentru o viitoare *metafizică a moravurilor*[28] și că cea de aici nu este decît o clasificare oarecare (pentru a pune ordine în exemplele mele). De altfel, prin datorie perfectă eu înțeleg aici acea datorie care nu permite nici o excepție în favoarea înclinației și atunci nu am numai datorii externe, ci și *datorii perfecte* interne, ceea ce este în contrazicere cu folosirea termenului admis în școli; dar nu intenționez să justific aici această clasificare, fiindcă pentru scopul urmărit de mine este indiferent dacă ea mi se acordă sau nu.

lucru nu se va întîmpla niciodată. Acest principiu al iubirii de sine sau al folosului personal poate eventual să se împace cu întreaga mea bunăstare viitoare, dar acum se pune întrebarea dacă el este just. Eu convertesc deci exigența iubirii de sine într-o lege universală și formulez întrebarea astfel: cum ar fi *atunci* cînd maxima mea ar deveni o lege universală? Văd îndată că ea nu poate fi niciodată valabilă ca lege universală a naturii și nu poate fi de acord cu ea însăși, ci trebuie să se contrazică în mod necesar. Căci universalitatea unei legi care ar permite oricui se crede în nevoie, să poată promite ce-i trece prin minte, cu intenția de a nu-și ține promisiunea, ar face imposibile promisiunea însăși și scopul ce l-am putea avea cu ea, deoarece nimeni n-ar crede că i s-a promis ceva, ci ar rîde de o astfel de declarație ca de un simulacru zădarnic.

3. Un al treilea găsește în sine un talent care, cu ajutorul unei culturi oarecare, l-ar putea face un om folositor în privințe de tot felul. Dar, văzîndu-se în condiții comode, preferă să se dedea petrecerilor decît să se străduiască cu extinderea și îmbunătățirea fericitelor lui dispoziții naturale. Dar el încă mai întreabă, dacă maxima lui de a-și neglija darurile naturale se acordă tot atît de bine cu înclinarea lui spre plăceri, precum și cu ceea ce numim datorie. El vede atunci că desigur o natură tot ar putea subzista avînd o astfel de lege universală, deși omul (asemenea locuitorilor mării de sud) ar lăsa să-i ruginească talentul și s-ar gîndi să-și ducă viața numai în trîndăvie, în distracții, în desfrîu, cu un cuvînt în plăceri; dar e imposibil ca el **să vrea**, ca această maximă să devină o lege universală a naturii sau să fie pusă ca atare în noi prin instinct natural. Căci ca ființă rațională el vrea în mod necesar ca toate facultățile să se dezvolte în el, deoarece îi servesc și îi sînt date pentru tot felul de scopuri posibile.

Un *al patrulea*, căruia îi merge bine, văzînd că alții (cărora el le-ar putea veni în ajutor) au de luptat cu mari necazuri, gîndește: ce-mi pasă? Să aibă parte de fericirea pe care i-o hărăzește Cerul sau pe care și-o face el însuși, eu nu-i voi lua nimic din ce-i al lui; ba nici măcar nu-l voi invidia; dar nu am plăcere să contribui cu ceva la bunăstarea lui sau să-l ajut în nenorocire. Dacă un astfel de mod de gîndire ar deveni o lege universală a naturii, specia umană ar putea să subziste

desigur foarte bine și fără îndoială mai bine decît dacă fiecare ar trăncăni despre simpatie și bunăvoință, străduindu-se chiar să le practice ocazional, în schimb însă înșeală unde poate, vinde drepturile oamenilor sau îi prejudiciază în alt mod. Dar, deși e posibil ca o lege universală a naturii, conformă acestei maxime, să existe, totuși este imposibil **să voim** ca un astfel de principiu să fie valabil pretutindeni ca lege naturală. Căci o voință care ar decide aceasta s-ar contrazice pe sine însăși, întrucît se pot întîmpla multe cazuri cînd el are nevoie de dragostea și simpatia altora, și cînd, în virtutea unei astfel de legi a naturii izvorîtă din propria lui voință, el și-ar răpi orice speranță în existența pe care o dorește.

Acestea sînt cîteva dintre multele datorii reale sau cel puțin considerate de noi ca atare, a căror deducție din unicul principiu amintit sare clar în ochi. Trebuie să *putem voi* ca o maximă a acțiunii noastre să devină o lege universală: acesta este canonul judecății morale a acțiunii noastre în genere. Unele acțiuni sînt astfel alcătuite încît maxima lor nici nu poate fi măcar *concepută* fără contradicție ca lege universală a naturii, necum să mai putem *voi* ca ea *să trebuiască* a deveni o astfel de lege. La altele, nu se întîlnește ce-i drept acea imposibilitate internă, dar totuși este imposibil *să voim* ca maxima lor să fie ridicată la universalitatea unei legi a naturii, fiindcă o astfel de voință s-ar contrazice pe sine însăși. Observăm ușor că prima categorie de acțiuni este contrară datoriei stricte sau mai restrînse (indispensabile), cea de-a doua numai datoriei mai largi (meritorii) și astfel, în ce privește specia obligativității (nu obiectul acțiunii lor) toate datoriile au fost stabilite cu ajutorul acestor exemple ca fiind dependente de principiul unic pe care l-am propus.

Dacă sîntem atenți la ceea ce se petrece în noi înșine de cîte ori călcăm o datorie, găsim că într-adevăr nu voim ca maxima noastră să devină o lege universală, căci aceasta ni-i imposibil, ci, din contra, pretindem ca contrarul ei să continue a rămîne o lege universală, numai că noi ne luăm libertatea să facem *excepție* de la ea pentru noi sau (și numai pentru această dată) în favoarea înclinației noastre. În consecință, dacă am considera totul din unul și același punct de vedere, adică al rațiunii, am găsi o contradicție în propria noastră voință,

anume că un anumit principiu este obiectiv necesar ca lege universală şi totuşi subiectiv n-ar trebui să fie universal valabil, ci ar trebui să îngăduie excepţii. Cum însă noi considerăm acţiunea noastră din punct de vedere al unei voinţe cu totul conforme raţiunii, iar apoi considerăm aceeaşi acţiune şi din punct de vedere al unei voinţe afectate de înclinaţie, nu este aici în realitate nici o contradicţie, dar desigur o rezistenţă a înclinaţiei împotriva preceptului raţiunii *(antagonismus)*, prin care universalitatea *(universalitas)* principiului se transformă într-o simplă generalitate *(generalitas)*, în aşa fel încît principiul raţional practic să se întîlnească la jumătate de drum cu maxima. Deşi acest compromis nu poate fi justificat de judecata noastră imparţială, totuşi el dovedeşte că noi recunoaştem de fapt valabilitatea imperativului categoric şi ne permitem (cu tot respectul pentru el) numai cîteva excepţii, după cum ni se pare, fără importanţă şi care ne-au fost estorcate.

Am demonstrat deci cel puţin atît că, dacă datoria este un concept care urmează să conţină semnificaţie şi reală legislaţie pentru acţiunile noastre, ea nu poate fi exprimată decît în imperative categorice, iar nicidecum în imperative ipotetice; în acelaşi timp am expus clar şi pentru orice folosire, ceea ce e foarte important, conţinutul imperativului categoric, care ar trebui să cuprindă principiul oricărei datorii (dacă ar exista în genere aşa ceva). Dar nu am reuşit încă să dovedim a priori, că un astfel de imperativ există într-adevăr, că există o lege practică care porunceşte prin ea însăşi în mod absolut şi independent de orice mobil şi că observarea acestei legi e datorie.

Pentru a ajunge la acest scop, este de extremă importanţă să ne păzim de un lucru: ca nici prin gînd să ne treacă de a voi să deducem realitatea acestui principiu din *constituţia particulară a naturii omeneşti*. Căci datoria trebuie să fie necesitate practică necondiţionată a acţiunii; ea trebuie deci să fie valabilă pentru toate fiinţele raţionale (singurele cărora li se poate aplica în genere un imperativ) şi *numai de aceea* ea trebuie să fie şi lege pentru orice voinţă omenească. Ceea ce, dimpotrivă, este dedus din constituţia particulară a omenirii, din anumite sentimente şi înclinaţii, ba chiar pe cît se poate dintr-o tendinţă particulară care ar fi proprie raţiunii omeneşti

și n-ar trebui să fie necesar valabilă pentru voința oricărei ființe raționale, aceasta ne poate servi ca maximă, dar nu ca lege: ca un principiu subiectiv potrivit căruia noi avem tendință și înclinare să acționăm, dar nu ca un principiu obiectiv potrivit căruia am fi *ținuți* să acționăm, deși toate tendințele, înclinațiile și constituția noastră naturală ar fi împotrivă; ba caracterul sublim și demnitatea internă ale poruncii datoriei o dovedește cu atît mai mult cu cît mai puțin cauzele subiective sînt pentru aceasta, cu cît mai mult sînt ostile, fără a slăbi totuși prin aceasta cîtuși de puțin constrîngerea prin lege și fără a-i răpi ceva din valabilitatea ei[30].

Aici vedem noi că filosofia se află în realitate într-o situație critică: căutînd un punct de sprijin ferm, ea nu-l poate găsi nici în cer, de care să se agațe, nici pe pămînt, pe care să se reazime. Ea trebuie să-și dovedească puritatea ca autodeținătoare a legilor ei, nu ca vestitor al acelora pe care un simț înnăscut sau cine știe ce natură tutelară i le sugerează; toate acestea împreună, oricît ar fi mai bune decît nimic, totuși nu pot oferi niciodată principii pe care le dictează rațiunea, și care trebuie să-și aibă absolut complet a priori izvorul lor și cu acestea totodată autoritatea lor imperativă: de a nu aștepta nimic de la înclinația omului, ci totul de la puterea supremă a legii și de la respectul cuvenit ei, sau, în caz contrar, de a condamna pe om la dispreț și oroare de sine însuși.

Astfel, tot ce este empiric și se adaugă la principiul moralității, nu numai că este inutil, ci este dăunător în cel mai înalt grad purității moravurilor; valoarea adevărată și inapreciabilă a unei voinți absolut bune constă tocmai în aceea ca principiul acțiunii să fie independent de toate influențele unor motive contingente pe care numai experiența le poate pune la îndemînă. Contra acestei nepăsări sau chiar acestui mod josnic de a gîndi, care constă în a căuta principiul purtării printre motive și legi empirice, trebuie să se avertizeze cît mai mult și cît mai des, căci rațiunea umană, obosită, se culcă bucuroasă pe o ureche și în visurile ei, înșelată de dulci iluzii (care o fac ca în locul Junonei să îmbrățișeze un nor), substituie moralității un bastard cîrpăcit din membre de origine cu totul eterogenă și care se aseamănă cu tot ce vrem să vedem în el,

numai cu virtutea nu, pentru acela care a văzut odată adevărata ei înfăţişare*.

Întrebarea care se pune este deci aceasta: există o lege necesară *pentru toate fiinţele raţionale* de a judeca acţiunile lor totdeauna potrivit unor astfel de maxime, despre care ele însele să poată voi ca ele să servească drept legi universale? Dacă există o astfel de lege, ea trebuie să fie legată deja (cu totul a priori) cu conceptul voinţei unei fiinţe raţionale în genere. Dar pentru a descoperi această legătură, trebuie să facem, oricît de mult ne-am împotrivi, un pas în afară, adică spre metafizică, într-un domeniu al ei care este diferit de cel al filosofiei speculative, adică în metafizica moravurilor. Într-o filosofie practică, unde nu e pentru noi vorba să adoptăm principii despre ceea ce se *întîmplă*, ci legi despre ceea ce *trebuie (soll) să se întîmple*, chiar dacă nu se întîmplă niciodată, adică legi obiectiv practice: atunci nu avem nevoie să cercetăm cauzele pentru care ne place sau ne displace ceva, în ce diferă plăcerea simplei senzaţii faţă de gust, şi dacă acesta diferă de o plăcere universală a raţiunii; pe ce se întemeiază sentimentul de plăcere şi neplăcere, şi cum din acest sentiment se nasc pofte şi înclinaţii, iar din acestea, cu ajutorul raţiunii, se nasc maxime; căci toate aceste cercetări aparţin unei ştiinţe empirice despre suflet care ar forma a doua parte a ştiinţei naturii, dacă o considerăm ca o *filosofie a naturii*, întrucît e întemeiată pe *legi empirice*. Aici însă este vorba de legea obiectiv practică, prin urmare de raportul unei voinţe cu sine însăşi, întrucît această voinţă se determină numai prin raţiune, deoarece tot ce se referă la empiric, dispare de la sine: fiindcă, dacă *raţiunea ea însăşi* determină purtarea (a cărei posibilitate vrem tocmai s-o cercetăm acum), ea trebuie s-o facă în mod necesar a priori.

Voinţa este concepută ca o facultate de a se determina pe sine însăşi la acţiune în conformitate cu *reprezentarea unor*

---

* A privi virtutea în adevărata ei înfăţişare, nu înseamnă altceva decît a expune moralitatea degajată de orice amestec al sensibilităţii şi de orice podoabă falsă pe care i-o pot conferi răsplata şi iubirea de sine. Cît de mult întunecă ea atunci tot ce apare încîntător la înclinaţie, poate observa uşor fiecare cu ajutorul celei mai mici încercări a raţiunii lui, dacă aceasta nu şi-a pierdut cu totul facultatea de abstractizare.

anumite legi. Și o astfel de facultate nu poate fi găsită decît la ființe raționale. Dar ceea ce servește voinței ca principiu obiectiv al determinării de sine este *scopul*, și acest scop, dacă e dat numai de rațiune, trebuie să fie valabil deopotrivă pentru toate ființele raționale. Dimpotrivă, ceea ce nu conține decît principiul acțiunii, al cărei efect este scop, se numește *mijloc*. Principiul subiectiv al rîvnirii este *mobilul*, principiul obiectiv al voliției este *motivul*; de aici diferența dintre scopurile subiective, care se întemeiază pe mobiluri, și scopurile obiective, care se raportează la motive valabile pentru orice ființă rațională. Principiile practice sînt *formale*, cînd fac abstracție de orice scopuri subiective; dar ele sînt *materiale*, cînd pun acțiunilor ca principiu scopuri subiective, prin urmare, anumite mobiluri. Scopurile pe care și le propune o ființă rațională, după bunul plac, ca *efecte* ale acțiunii ei (scopuri materiale) sînt toate numai relative; căci ceea ce le dă valoare este numai raportul lor cu o stare particulară a facultății de a rîvni; de aceea ele nu pot pune la îndemînă principii universale pentru orice ființe raționale și nici principii universale și necesare pentru orice voliție, adică legi practice. Toate aceste scopuri relative nu sînt așadar decît baza pentru imperative ipotetice.

Dar să admitem că ar exista ceva, *a cărui existență prin ea însăși* să aibă o valoare absolută, și care *ca scop în sine*[31] să poată deveni baza anumitor legi, atunci în el și numai în el ar putea să rezide principiul unui imperativ categoric posibil, adică al unei legi practice.

Acum eu spun: omul și în genere orice ființă rațională *există* ca scop în sine, *nu numai ca mijloc*, de care o voință sau alta să se folosească după bunul ei plac, ci în toate acțiunile lui, atît în cele care-l privesc pe el însuși cît și în cele care au în vedere alte ființe raționale, omul trebuie considerat totdeauna *în același timp ca scop*. Toate obiectele înclinațiilor nu au decît o valoare condiționată; căci dacă n-ar fi înclinațiile și trebuințele întemeiate pe ele, obiectul lor ar fi fără valoare. Dar înclinațiile însele ca izvoare ale trebuinței au atît de puțin o valoare absolută pentru a le dori în ele însele, încît dorința generală a oricărei ființe raționale trebuie să fie mai curînd aceea de a se elibera cu totul de ele. Deci valoarea tuturor obiectelor pe care le putem *dobîndi* prin acțiunea noastră este

totdeauna condiţionată. Fiinţele, a căror existenţă nu este întemeiată pe voinţa noastră, ci pe natură, au totuşi, dacă sînt fiinţe fără raţiune, numai o valoare relativă, ca mijloc, şi de aceea se numesc *lucruri*, pe cînd fiinţele raţionale se numesc *persoane*, fiindcă natura lor le distinge deja ca scopuri în sine, ca ceva adică ce nu este îngăduit să fie folosit *numai* ca mijloc, prin urmare îngrădeşte orice bun-plac (şi este un obiect de respect). Aceste fiinţe raţionale nu sînt deci numai scopuri subiective, a căror existenţă are o valoare *pentru noi* ca efect al acţiunii noastre; ci sînt *scopuri obiective*, adică lucruri, a căror existenţă în ea însăşi este un scop, şi anume un astfel de scop, căruia nu i se poate substitui nici un alt scop, pentru care el ar trebui să servească *numai* ca mijloc, fiindcă fără acesta nu s-ar putea găsi nicăieri nimic de *valoare absolută;* iar dacă orice valoare ar fi condiţionată, prin urmare contingentă, nu s-ar putea găsi pentru raţiune nici un principiu practic suveran.

Dacă deci există un principiu practic suveran şi, în ce priveşte voinţa omenească, dacă există un imperativ categoric, el trebuie să fie un astfel de principiu încît din reprezentarea a ceea ce este în mod necesar scop pentru oricine, fiindcă este *scop în sine*, să constituie un principiu *obiectiv* al voinţei, prin urmare care poate servi ca lege practică universală. Fundamentul acestui principiu este: *natura raţională există ca scop în sine*. Astfel îşi reprezintă omul în mod necesar propria lui existenţă şi în acest sens el este un principiu *subiectiv* al acţiunilor omeneşti. Dar la fel îşi reprezintă şi orice altă fiinţă raţională existenţa ei în virtutea aceluiaşi principiu raţional care e valabil şi pentru mine*; deci el este în acelaşi timp un principiu *obiectiv*, din care, ca dintr-un principiu practic suveran, trebuie să poată fi deduse toate legile voinţei. Imperativul practic va fi deci următorul: *acţionează astfel ca să foloseşti umanitatea atît în persoana ta, cît şi în persoana oricui altuia totdeauna în acelaşi timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc*. Să vedem dacă această formulă se poate aplica.

Pentru a rămîne la exemplele precedente, vom spune:

Mai întîi, conform conceptului datoriei necesare faţă de sine

* Stabilesc această judecată aici ca postulat. Temeiurile pe care se sprijină se găsesc în ultima secţiune.

însuşi, acela care este obsedat de gîndul sinuciderii, se va întreba, dacă acţiunea lui poate coexista cu Ideea de umanitate *ca scop în sine*. Dacă, pentru a scăpa de o stare dificilă, se distruge pe sine însuşi, el se serveşte de o persoană numai ca de *un mijloc* pentru conservarea unei stări suportabile pînă la sfîrşitul vieţii. Dar omul nu este un lucru, prin urmare nu este ceva care să poată fi folosit *numai* ca mijloc, ci trebuie să fie considerat în toate acţiunile lui totdeauna ca scop în sine. Eu nu pot deci dispune cu nimic de omul din persoana mea, să-l mutilez, să-l ruinez, să-l ucid. (Pentru a evita orice neînţelegere, acest principiu ar trebui să fie determinat mai îndeaproape, de exemplu în cazul în care, pentru a-mi salva viaţa, consimt să mi se facă o amputare, în cazul în care, pentru a-mi conserva viaţa, o expun primejdiei; trec aici peste această determinare, căci ea aparţine moralei propriu-zise.)

Al doilea, în ce priveşte datoria necesară sau obligatorie faţă de alţii, cel ce are de gînd să facă altora o promisiune mincinoasă, va înţelege imediat că el vrea să se servească de un alt om *numai ca mijloc*, ca şi cînd acest alt om nu ar conţine în acelaşi timp în el însuşi un scop în sine. Căci acela pe care vreau să-l folosesc printr-o astfel de promisiune pentru intenţiile mele, nu poate în nici un caz să fie de acord cu modul meu de a proceda faţă de el şi deci să conţină el însuşi scopul acestei acţiuni. Mai izbitoare este această violare a principiului umanităţii la alţi oameni, dacă luăm exemple de atentate contra libertăţii şi proprietăţii altora. Căci aici este clar că cel ce calcă drepturile oamenilor intenţionează să se servească de persoana altora numai ca mijloc, fără a considera că ei trebuie să fie respectaţi ca fiinţe raţionale totdeauna în acelaşi timp ca scopuri, deci că trebuie să poată conţine în ele şi scopul aceleiaşi acţiuni*.

* Să nu ne imaginăm că aici trivialul: *quod tibi non vis fieri* etc.[32] poate servi ca directivă sau ca principiu. Căci acest precept nu este dedus decît din preceptul nostru, şi încă cu diferite restricţii; el nu poate fi o lege universală, căci nu conţine principiul datoriilor faţă de sine, nici al datoriilor de iubire faţă de alţii (căci mulţi ar fi bucuroşi de acord ca alţii să nu le facă bine, cu condiţia de a fi ei scutiţi să facă bine altora); în sfîrşit, el nu conţine nici principiul datoriilor de justiţie faţă de alţii, căci criminalul ar argumenta în virtutea acestui principiu contra judecătorilor lui care-l pedepsesc etc.

Al treilea, cu privire la datoria întîmplătoare (meritorie) față de sine însuși, nu este suficient ca acțiunea să nu fie în contradicție cu umanitatea din persoana noastră ca scop în sine, ea trebuie *să fie de acord și cu aceasta.* Dar în umanitate există dispoziții pentru o mai mare perfecțiune, care aparțin scopului naturii cu privire la umanitate în subiectul nostru. Neglijîndu-le, noi putem respecta fără îndoială datoria de a *conserva* umanitatea ca scop în sine, dar nu pe aceea de *a dezvolta* realizarea acestui scop.

Al patrulea, cu privire la datoria meritorie față de alții, noi știm că scopul natural pe care-l au toți oamenii este fericirea lor proprie. Umanitatea ar putea desigur subzista, dacă nimeni nu ar contribui la fericirea altuia, cu condiția de a nu sustrage acestei fericiri nimic în mod intenționat; dar dacă fiecare nu s-ar strădui, pe cît poate, să promoveze și scopurile altora, acordul unei astfel de purtări cu *umanitatea ca scop în sine* nu ar fi totuși decît negativ și nu pozitiv. Căci dacă subiectul este scop în sine, scopurile lui trebuie să fie totodată, pe cît este posibil, și scopurile *mele,* dacă vreau ca reprezentarea acestei finalități să dobîndească în mine *toată* eficacitatea.

Acest principiu al umanității și al oricărei naturi raționale în genere *ca scop în sine* (condiția supremă care limitează libertatea acțiunilor fiecărui om) nu e împrumutat din experiență: mai întîi, din cauza universalității lui, deoarece privește toate ființele raționale în genere, lucru pe care nici o experiență nu este capabilă să-l legitimeze; în al doilea rînd, fiindcă umanitatea nu este reprezentată în acest principiu ca scop al oamenilor (subiectiv), ca obiect adică pe care ni-l propunem singuri într-adevăr ca scop, ci ca scop obiectiv pe care, orice scopuri particulare am avea, ni-l reprezentăm ca lege, suprema condiție care limitează toate scopurile subiective, prin urmare trebuie să derive din rațiunea pură. Căci principiul oricărei legislații practice rezidă *obiectiv în regula* și forma universalității, care o face aptă să fie o lege (în orice caz lege a naturii conform primului principiu), iar *subiectiv* rezidă *în scop;* dar subiectul tuturor scopurilor este orice ființă rațională ca scop în sine (conform celui de-al

doilea principiu): de aici rezultă cel de-al treilea principiu practic al voinței ca condiție supremă a acordului ei cu rațiunea practică universală, Ideea *voinței oricărei ființe raționale ca voință universal legislatoare.*

Potrivit acestui principiu sînt respinse toate maximele care nu pot exista împreună cu propria legislație universală a voinței. Voința nu este deci numai supusă legii, ci este supusă astfel ca să trebuiască a fi considerată şi ca legislatoare şi tocmai din această cauză abia ca supusă legii (a cărei autoare se poate considera ea însăși).

Imperativele, așa cum le-am prezentat mai sus, anume acela al legalității acțiunilor similare în general unei *ordini naturale* sau acela al *privilegiului finalității* ființelor raționale considerate în sine, excludeau din demnitatea lor poruncitoare orice amestec al unui interes ca mobil, tocmai prin faptul că erau reprezentate ca categorice: dar ele nu au fost *recunoscute* ca categorice, decît fiindcă trebuia să admitem așa ceva, dacă voiam să explicăm conceptul de datorie. Dar că ar exista judecăți practice care ar porunci categoric, nu s-ar putea demonstra în genere, cu atît mai puțin în această secțiune; totuși un lucru s-ar fi putut face, anume: să se fi indicat, în imperativul însuși, cu ajutorul vreunei determinări, pe care el o cuprinde, principiul renunțării la orice interes în voliția care se supune datoriei, făcînd din acest principiu semnul distinctiv specific al imperativului categoric de cel ipotetic. Acest lucru se întîmplă în a treia formulă de față a principiului, adică a Ideei voinței oricărei ființe raționale concepută ca *voință universal legislatoare.*

Căci, dacă concepem o astfel de voință, atunci, deși este posibil ca o voință, care este *subordonată legilor,* să fie legată de aceste legi și prin vreun interes, totuși este imposibil ca o voință care este ea însăși suprem legislatoare, să depindă de un interes oarecare; căci o astfel de voință dependentă ar avea ea însăși încă nevoie de o altă lege care ar îngrădi interesul egoismului ei, impunîndu-i condiția de a avea valabilitatea unei legi universale.

Astfel, *principiul* în virtutea căruia orice voință omenească apare ca întemeind *prin toate maximele ei o legislație univer-*

*sală**, dacă de altminteri justeţea lui ar fi stabilită, ar conveni foarte bine imperativului categoric, în sensul că tocmai din cauza Ideei unei legislaţii universale, *nu se întemeiază pe nici un interes* şi că deci, dintre toate imperativele posibile, el singur poate fi *necondiţionat;* sau şi mai bine zis încă, inversînd judecata, vom spune: dacă există un imperativ categoric (adică o lege pentru orice voinţă a unei fiinţe raţionale), el nu poate porunci decît de a face totul potrivit maximei voinţei sale, care ar putea să se ia totodată pe ea însăşi, întrucît este legislatoare universală, ca obiect; căci numai atunci principiul practic şi imperativul căruia voinţa i se supune sînt necondiţionate, fiindcă nu pot avea nici un interes ca fundament.

Dacă aruncăm acum o privire retrospectivă asupra tuturor străduinţelor care au fost întreprinse pînă acum pentru a descoperi principiul moralităţii, nu ne vom mira de ce toate au trebuit să dea greş. Se vedea că omul este legat de legi prin datoria lui, dar nimănui nu-i trecea prin gînd că el nu este supus decît *propriei lui legislaţii* şi că această legislaţie este totuşi *universală,* şi că el nu este obligat să acţioneze decît conform voinţei lui proprii, care însă, potrivit scopului ei natural, este universal legislatoare. Căci, dacă ne-am mărgini să concepem ca fiind supus unei legi (fie ea oricare), această lege trebuia să includă un interes oarecare care să-l stimuleze sau să-l constrîngă, fiindcă nu provenea ca lege din voinţa *lui,* ci voinţa era constrînsă de *altceva* să acţioneze conform legii într-un mod anumit. Această concluzie, cu totul necesară, făcea însă ca toată munca de a găsi un principiu suprem al datoriei să fie iremediabil pierdută. Căci nu se dobîndea niciodată datoria, ci necesitatea de a acţiona dintr-un anumit interes. Acesta putea fi un interes personal sau unul străin. Dar atunci imperativul trebuia să fie totdeauna condiţionat şi nu putea servi ca poruncă morală. Voi numi deci acest principiu, principiu al **autonomiei** voinţei, în opoziţie cu oricare altul, pe care de aceea îl trec la **eteronomie.**

* Mă pot dispensa aici să aduc exemple pentru explicarea acestui principiu, căci acelea care au explicat mai întîi imperativul categoric şi formula lui, pot servi aici toate în acelaşi scop.

Conceptul oricărei ființe raționale care trebuie să se considere ca universal legislatoare prin toate maximele voinței ei, pentru a se judeca pe sine însăși și acțiunile ei din acest punct de vedere, duce la un foarte fecund concept dependent de el, anume la acela al unui *imperiu al scopurilor.*

Dar prin *imperiu* înțeleg unirea sistematică a unor ființe raționale diferite prin legi comune. Cum legile determină scopurile în ce privește valabilitatea lor universală, atunci, dacă se face abstracție de diferența personală a ființelor raționale, precum și de orice conținut al scopurilor lor particulare, se va putea concepe o totalitate a tuturor scopurilor (atît a ființelor raționale concepute ca scopuri în sine cît și a scopurilor proprii pe care fiecare și le poate propune), în legătură sistematică, adică un imperiu al scopurilor, ceea ce, după principiile de mai sus, este posibil.

Căci ființele raționale sînt supuse, toate, legii conform căreia fiecare dintre ele trebuie să nu trateze *niciodată* persoana lor și pe aceea a tuturor celorlalte *numai ca mijloc,* ci totdeauna *în același timp ca scop în sine.* Iar prin aceasta se produce o unire sistematică a ființelor raționale prin legi obiective comune, adică un imperiu care, fiindcă aceste legi au ca obiect tocmai relația acestor ființe între ele ca scopuri și mijloace, poate fi numit un imperiu al scopurilor (care nu este desigur decît un ideal).

O ființă rațională aparține ca *membră* imperiului scopurilor, dacă, deși e universal legislatoare în el, este și ea însăși supusă acestor legi. Ea îi aparține ca *conducătoare,* dacă, ca legislatoare, nu este supusă nici unei voințe străine.

Ființa rațională trebuie să se considere totdeauna ca legislatoare într-un imperiu al scopurilor care este posibil prin libertatea voinței, aceasta figurînd fie ca membră, fie ca conducătoare. Locul din urmă, nu-l poate însă revendica numai prin maxima voinței ei, ci numai atunci cînd ea este o ființă absolut independentă, fără trebuinți și fără nimic care să-i limiteze capacitatea ei de a acționa conform voinței.

Moralitatea constă deci în relația tuturor acțiunilor cu legislația, numai prin care este posibil un imperiu al scopurilor. Dar această legislație trebuie să se găsească în orice ființă rațională și trebuie să poată izvorî din voința ei, al cărei prin-

cipiu este deci următorul: să nu acţionăm decît conform maximei care să poată fi înălţată la rangul de lege universală, şi deci numai astfel încît *voinţa, prin maxima ei, să se poată considera pe sine însăşi totodată ca universal legislatoare.* Dacă maximele, prin natura lor, nu sînt de acord deja în mod necesar cu acest principiu obiectiv al fiinţelor raţionale ca universal legislatoare, atunci necesitatea de a acţiona potrivit acelui principiu se numeşte constrîngere practică, adică *datorie.* În imperiul scopurilor, datoria nu revine conducătorului, ci revine desigur fiecărui membru şi anume tuturor în aceeaşi măsură.

Necesitatea practică de a acţiona potrivit acestui principiu, adică datoria, nu se întemeiază de loc pe sentimente, impulsuri şi înclinaţii, ci numai pe raportul fiinţelor raţionale între ele, în care voinţa unei fiinţe raţionale trebuie considerată totdeauna în acelaşi timp ca *legislatoare*, fiindcă altfel ea nu s-ar putea concepe ca *scop în sine.* Raţiunea raportează deci orice maximă a voinţei ca universal legislatoare la orice altă voinţă, precum şi la orice altă acţiune faţă de sine însăşi, şi aceasta nu în virtutea unui alt motiv practic sau a unui avantaj viitor, ci în virtutea Ideei *demnităţii* unei fiinţe raţionale care nu ascultă de altă lege decît de aceea pe care şi-o dă în acelaşi timp ea însăşi.

În imperiul scopurilor totul are un *preţ* sau o *demnitate.* În locul a ceea ce are un preţ poate fi pus şi altceva ca *echivalent;* dimpotrivă, ceea ce este mai presus de orice preţ, prin urmare nu îngăduie nici un echivalent, are o demnitate.

Ceea ce se referă la înclinaţiile şi trebuinţele omeneşti generale are un *preţ de piaţă;* ceea ce, chiar fără a presupune o trebuinţă, este conform unui anumit gust, adică unei satisfacţii produsă de simplul joc fără scop al facultăţilor noastre sufleteşti, are un *preţ de afecţiune*[33]; iar ceea ce constituie condiţia în care, numai, ceva poate să fie scop în sine, nu are numai o valoare relativă, adică un preţ, ci o valoare intrinsecă, adică *demnitate.*

Moralitatea este condiţia care singură poate face ca o fiinţă raţională să fie scop în sine, fiindcă numai prin ea este posibil ca o fiinţă raţională să fie membră legislatoare în imperiul scopurilor. Astfel, moralitatea şi umanitatea, întrucît aceasta din urmă este capabilă de moralitate, sînt singurele care au

demnitate. Abilitatea și sîrguința în muncă au un preț de piață; agerimea minții, imaginația vie și buna dispoziție au un preț de afecțiune; dimpotrivă, fidelitatea în promisiuni, bunăvoința întemeiată pe principii (nu din instinct) au o valoare intrinsecă. Nici natura și nici arta nu conțin nimic care le-ar putea înlocui lipsa lor, căci valoarea lor nu constă în efectele care rezultă din ele, în avantajul și folosul pe care le produc, ci în simțăminte, adică în maximele voinței, care, în acest fel, sînt gata a se manifesta în acțiuni, chiar dacă succesul nu le-ar favoriza. Aceste acțiuni nici nu au nevoie de o recomandare din partea vreunei dispoziții subiective sau a unui gust de a le privi cu favoare și plăcere nemijlocită, nu au nevoie de o înclinație sau un sentiment nemijlocit pentru a fi împlinite: ele reprezintă voința care le săvîrșește ca obiect al unui respect nemijlocit; nu se cere decît rațiune pentru a le *impune* voinței, nu de a le *obține* de la ea pe furiș și ilicit, ceea ce, cînd este vorba de datorii, ar fi și fără aceasta o contradicție. Această apreciere ne face deci să cunoaștem valoarea unui astfel de mod de gîndire ca demnitate și o situează infinit mai presus de orice preț. Ea nu poate fi pusă în balanță și nu poate fi comparată cu ceva ce are un preț, fără a-i știrbi oarecum sfințenia ei.

Și ce autoriză intenția bună din punct de vedere moral sau virtutea să ridice pretenții atît de mari? Nimic mai puțin decît dreptul pe care ea îl dă ființei raționale *de a participa la legislația universală* și o face astfel capabilă să fie membră a unui imperiu posibil al scopurilor, la care era deja destinată prin natura sa proprie ca scop în sine și, tocmai din această cauză, ca legislatoare în imperiul scopurilor, liberă față de toate legile naturii, supunîndu-se numai acelora pe care și le dă ea însăși și potrivit cărora maximele ei pot aparține unei legislații universale (căreia ea însăși i se supune în același timp). Căci nimic nu are o valoare decît aceea pe care i-o conferă legea. Dar legislația însăși, care determină orice valoare, trebuie să aibă, tocmai din această cauză, o demnitate, adică o valoare necondiționată, incomparabilă, pentru care numai cuvîntul *respect* dă expresia cuvenită aprecierii pe care o ființă rațională trebuie s-o facă asupra ei. *Autonomia* este deci principiul demnității naturii omenești și al oricărei naturi raționale.

Cele trei moduri de a reprezenta principiul moralității pe care le-am expus mai sus nu sînt în fond decît tot atîtea formule ale unei aceleiași legi, fiecare dintre ele cuprinzînd în ea, prin ea însăși, pe celelalte două. Totuși între aceste formule este o diferență care e mai curînd subiectiv decît obiectiv practică, și care constă în a apropia tot mai mult o Idee a rațiunii de o intuiție (potrivit unei anumite analogii) și, prin aceasta, de sentiment. Toate maximele au anume:

1) *o formă*, care constă în universalitate, și în acest caz formula imperativului moral se exprimă astfel: maximele trebuie să fie alese astfel, ca și cînd ar trebui să fie valabile ca legi universale ale naturii;

2) *o maximă*, adică un scop, și în acest caz formula spune: ființa rațională, ca scop prin natura ei, prin urmare ca scop în sine, trebuie să servească oricărei maxime ca o condiție care îngrădește toate scopurile numai relative și arbitrare;

3) *o determinare completă* a tuturor maximelor care se exprimă prin această formulă, anume: toate maximele care provin din propria noastră legislație trebuie să se acorde cu un imperiu posibil al scopurilor, conceput ca un imperiu al naturii*. Noi procedăm aici oarecum potrivit categoriilor *unității* formei voinței (a universalității acestei voinți), *a pluralității* materiei (a obiectelor, adică a scopurilor) și a totalității sistemului acestor scopuri. Dar e mai bine dacă, în *aprecierea* morală, procedăm totdeauna după metoda severă și punem la bază formula universală a imperativului categoric: *acționează conform maximei care se poate transforma ea însăși totodată în lege universală.* Dar dacă vrem să procurăm totodată *acces* legii morale în inimile noastre, atunci e foarte util să facem ca una și aceeași acțiune să treacă prin cele trei concepte amintite și s-o apropiem astfel, pe cît se poate face, de intuiție.

Acum putem sfîrși cu conceptul de la care am plecat la început, anume cu conceptul unei voințe necondiționat bune.

---

* Teleologia consideră natura ca un imperiu al scopurilor, morala consideră un imperiu posibil al scopurilor ca un imperiu al naturii. În teleologie imperiul scopurilor este o Idee teoretică pentru explicarea a ceea ce este. În morală el este o Idee practică, pentru a realiza ceea ce nu există, dar poate deveni real prin purtarea noastră, și anume tocmai conform acestei Idei.

Absolut bună este voința care nu poate fi rea, prin urmare a cărei maximă, dacă este făcută lege universală, nu se poate contrazice niciodată pe sine însăși. Acest principiu este deci și suprema ei lege: acționează totdeauna conform acelei maxime pe care s-o poți voi totodată ca lege universală; aceasta este singura condiție pentru ca o voință să nu poată cădea în contradicție cu ea însăși, și un astfel de imperativ este categoric. Cum valabilitatea voinței ca lege universală pentru acțiuni posibile are analogie cu legătura universală a existenței lucrurilor conform legilor universale, care sînt formalul naturii, imperativul categoric poate fi exprimat și astfel: *Acționează potrivit maximelor care pot să-și fie totodată lor înșile obiect ca legi universale ale naturii.* Aceasta este deci formula unei voințe absolut bune.

Natura rațională se distinge de toate celelalte prin faptul că ea își pune sie însăși un scop. Acest scop ar fi materia oricărei voințe bune. Cum pentru a concepe Ideea unei voințe absolut bune fără nici o condiție care s-o limiteze (a atingerii cutărui sau cutărui scop) trebuie să se facă abstracție de orice scop *de realizat* (care ar face ca orice voință să fie numai relativ bună), atunci scopul va trebui să fie conceput aici nu ca unul de realizat, *ci* ca un scop *avîndu-și valoarea în el însuși*, prin urmare numai negativ, adică împotriva căruia nu trebuie să acționeze niciodată, care deci nu trebuie să fie considerat niciodată numai ca mijloc, ci totdeauna totodată ca scop în orice voliție. Dar acesta nu poate fi altceva decît subiectul însuși al tuturor scopurilor posibile, fiindcă acest subiect este totodată subiectul unei voinți posibile absolut bune; căci această voință nu poate fi pusă fără contradicție în urma nici unui alt obiect. Principiul: acționează în relație cu orice ființă rațională (cu tine însuți și cu alții) astfel încît în maxima ta ea să fie totodată valabilă ca scop în sine, este prin urmare în fond identic cu principiul: acționează conform unei maxime care cuprinde totodată în sine propria ei valabilitate universală pentru orice ființă rațională. Căci a spune că în folosirea mijloacelor pentru realizarea oricărui scop eu trebuie să subordonez maxima mea condiției universalității ei ca lege pentru orice

subiect, este totuna cu a spune: subiectul scopurilor, adică ființa rațională însăși, nu trebuie considerată niciodată numai ca mijloc, ci ca o condiție supremă care limitează folosirea tuturor mijloacelor, adică trebuie să și-l propună totdeauna în același timp ca scop, în toate maximele acțiunilor.

De aici rezultă incontestabil că orice ființă rațională ca scop în sine trebuie să se poată considera, cu privire la toate legile cărora le poate fi supusă, în același timp ca universal legislatoare, fiindcă tocmai această aptitudine a maximelor ei de a constitui o legislație universală, o distinge ca scop în sine. Rezultă de asemenea de aici că demnitatea acestei ființe (prerogativă), care o înalță deasupra tuturor ființelor simple ale naturii, are ca rezultat necesitatea de a-și lua maximele ei totdeauna din punctul de vedere al ei însăși, dar totodată și din acela al oricărei ființe raționale concepută ca ființă legislatoare (care din această cauză se și numesc persoane). Și în acest fel este posibilă o lume de ființe raționale *(mundus intelligibilis)* ca un imperiu al scopurilor și anume datorită legislației proprii a tuturor persoanelor care sînt membre. Prin urmare, orice ființă rațională trebuie să acționeze astfel ca și cînd ea ar fi, prin maximele ei, totdeauna un membru legislator în imperiul universal al scopurilor. Principiul formal al acestor maxime este: acționează astfel ca și cînd maxima ta ar trebui să servească în același timp ca lege universală (a tuturor ființelor raționale). Un imperiu al scopurilor nu este deci posibil decît în analogie cu un imperiu al naturii, dar primul numai conform maximelor, conform adică regulilor pe care și le impune el însuși, cel de-al doilea numai conform legilor unor cauze care acționează fiind constrînse din afară. Cu toate acestea, noi dăm și ansamblului naturii, deși e considerată totuși ca mașină, numele de imperiu al naturii, pentru că se referă la ființe raționale ca scopuri ale ei. Un astfel de imperiu al scopurilor ar putea fi realizat prin maxime, a căror regulă imperativul categoric o prescrie tuturor ființelor raționale, cu condiția ca ele să fie *universal urmate*. Dar deși ființa rațională nu poate spera ca toate celelalte să fie fidele acestei maxime, chiar dacă ea însăși ar urma-o punctual, nici ca imperiul naturii, cu ordinea finalistă care domnește în el, să se pună în armonie cu

ea, pentru a realiza un imperiu al scopurilor, pe care ea l-ar face posibil și al cărui demn membru ar fi, adică va favoriza fericirea pe care o așteaptă, totuși această lege: acționează conform maximelor unui membru universal legislator pentru un imperiu numai posibil al scopurilor, rămîne în deplină vigoare, fiindcă poruncește categoric. Și tocmai în aceasta constă paradoxul: că numai demnitatea umanității considerată ca natură rațională, independent de un alt scop de realizat sau avantaj, prin urmare respectul pentru o simplă Idee trebuie să servească totuși voinței ca precept inflexibil, și că tocmai în această independență a maximei de orice astfel de mobiluri constă măreția ei și care face ca orice subiect rațional să fie demn de a deveni un membru legislator în imperiul scopurilor; căci altfel el ar trebui să fie gîndit ca supus numai legii naturale a trebuințelor lui. Chiar dacă am gîndi atît imperiul naturii cît și imperiul scopurilor unite sub o conducere supremă, și prin aceasta imperiul scopurilor nu ar mai rămîne simplă Idee, ci ar dobîndi realitate adevărată, Ideea ar dobîndi desigur un mobil puternic, dar niciodată o augmentare a valorii ei intrinseci; căci, cu toate acestea, chiar acest legislator unic ilimitat ar trebui să fie reprezentat totdeauna așa cum judecă el valoarea ființelor raționale potrivit purtării lor dezinteresate, prescrisă lor însele numai în virtutea acestei Idei. Esența lucrurilor nu se modifică sub influența condițiilor lor externe; și, dacă facem abstracție de aceste raporturi din urmă, ceea ce constituie exclusiv valoarea absolută a omului trebuie să constituie criteriul judecății și asupra lui de către oricine, fie chiar de ființa supremă. *Moralitatea* este deci raportul acțiunilor cu autonomia voinței, adică cu o legislație universală posibilă prin maxime. Acțiunea care poate exista împreună cu autonomia voinței, este *permisă;* aceea care nu e de acord cu ea, este interzisă. Voința, ale cărei maxime sînt necesar de acord cu legile autonomiei, este o voință *sfîntă*, absolut bună. Dependența unei voințe, care nu e absolut bună, de principiul autonomiei (constrîngerea morală) este *obligație*. Obligația nu poate fi deci aplicată unei ființe sfinte. Necesitatea obiectivă a unei acțiuni făcute din obligație se numește *datorie*.

Din cele expuse pe scurt mai înainte, putem explica ușor acum cum se face că, deși concepem prin conceptul de datorie

o supunere față de lege, totuși prin aceasta ne reprezentăm în același timp o anumită măreție și o *demnitate* la acea persoană care-și împlinește toate datoriile. Căci desigur ea posedă măreție nu întrucît e *supusă* legii morale, ci o posedă întrucît, cu privire la această lege, ea este în același timp *legislatoare* și numai din această cauză îi este supusă. Și am arătat de asemenea mai sus cum nici teama, nici înclinația, ci exclusiv respectul pentru lege este acel mobil care poate da acțiunii o valoare morală. Voința noastră proprie, admițînd că nu ar acționa decît cu condiția de a se supune unei legislații universale care este posibilă datorită maximelor ei, această voință, posibilă pentru noi ca Idee, este adevăratul obiect al respectului, și demnitatea umanității constă tocmai în această aptitudine de a fi universal legislatoare, deși cu condiția de a se supune în același timp ea însăși acestei legislații.

AUTONOMIA VOINȚEI
ca principiu suprem al moralității

Autonomia voinței este proprietatea voinței prin care ea își este ei însăși lege (independent de orice natură a obiectelor voliției). Principiul autonomiei este deci: de a nu alege decît astfel încît maximele alegerii noastre să fie incluse în aceeași voliție totodată ca lege universală. Că această regulă practică este un imperativ, că adică voința oricărei ființe raționale este legată în mod necesar de o astfel de condiție, nu poate fi demonstrat prin simpla descompunere a conceptelor cuprinse în el, fiindcă este o judecată sintetică; ar trebui să depășim cunoașterea obiectelor și să trecem la o critică a subiectului, adică a rațiunii pure practice, căci această judecată sintetică, care poruncește apodictic, trebuie să poată fi cunoscută complet a priori; dar această treabă nu aparține secțiunii de față. În schimb, prin simpla analiză a conceptelor moralității se

poate foarte bine demonstra că principiul mai sus menționat al autonomiei este unicul principiu al moralei. Căci în modul acesta se descoperă că principiul ei trebuie să fie un imperativ categoric, iar acesta nu poruncește, nici mai mult, nici mai puțin, decît tocmai această autonomie.

ETERONOMIA VOINȚEI
ca izvor al tuturor principiilor false ale moralității

Cînd voința își caută legea care trebuie să o determine în *altceva* decît în aptitudinea maximelor ei care o fac pe ea însăși legislatoare universală, prin urmare cînd, depășindu-se pe sine, caută această lege în natura vreunuia din obiectele ei, se produce totdeauna *eteronomie*. Atunci voința nu-și mai dă sie însăși legea, ci obiectul i-o dă ei în virtutea raportului lui față de ea. Acest raport, fie că se bazează pe înclinație sau pe reprezentări ale rațiunii, face să nu fie posibile decît imperative ipotetice: eu trebuie să fac ceva, *fiindcă vreau altceva*. Dimpotrivă, imperativul moral, prin urmare categoric, spune: eu trebuie să acționez într-un fel sau altul, deși nu voiam nimic altceva. De exemplu, imperativul ipotetic spune: eu nu trebuie să mint, dacă vreau să rămîn respectat; iar imperativul moral spune: eu nu trebuie să mint chiar dacă acest lucru nu mi-ar aduce nici cea mai mică rușine. Imperativul moral trebuie deci să facă abstracție de orice obiect, astfel încît acesta să nu aibă nici o *influență* asupra voinței; rațiunea practică (voința) nu trebuie să se limiteze numai la administrarea unui interes străin, ci trebuie să-și dovedească dreptul de a fi considerată legislatoare supremă. Astfel, de exemplu, eu trebuie să caut a contribui la fericirea altuia, nu ca și cînd aș avea vreun interes la existența acestei fericiri (fie în virtutea unei înclinații nemijlocite, fie, indirect, în vederea satisfacerii unei plăceri oarecare concepută de rațiune), ci numai fiindcă maxima care exclude această fericire nu poate fi cuprinsă, ca lege universală, în una și aceeași voliție[34].

CLASIFICAREA
tuturor principiilor posibile ale moralității după conceptul fundamental al eteronomiei pe care l-am adoptat

Aici, ca pretutindeni în folosirea ei pură, cîtă vreme era lipsită de critică, rațiunea omenească a încercat mai întîi toate căile greșite posibile, înainte de a reuși să găsească pe singura adevărată.

Toate principiile pe care le putem admite din acest punct de vedere, sînt sau *empirice* sau *raționale*. *Cele dintîi,* care sînt derivate din principiul *fericirii,* se bazează pe sentimentul fizic sau moral, *cele din urmă,* care sînt derivate din principiul *perfecțiunii,* se bazează sau pe conceptul rațional al acestei perfecțiuni, considerat ca efect posibil al voinței noastre, sau pe conceptul unei perfecțiuni existînd prin ea însăși (pe voința lui Dumnezeu) ca o cauză determinantă a voinței noastre.

Principiile empirice nu sînt în genere apte pentru a întemeia legi morale. Căci universalitatea cu care ele trebuie să fie valabile pentru orice ființe raționale fără deosebire, necesitatea practică necondiționată pe care le-o impune acea universalitate dispare, dacă principiul ei e luat din *constituția particulară a naturii umane* sau din împrejurările contingente în care ea este pusă. Dar cel mai reprobabil este principiul *fericirii personale,* nu numai fiindcă este fals și experiența contrazice judecata că bunăstarea ar corespunde totdeauna bunei conduite, nici numai fiindcă nu contribuie cu nimic la întemeierea moralității, întrucît e cu totul altceva de a-l face pe un om fericit decît de a-l face bun, și pe cineva prudent și atent la interesele lui, decît de a-l face virtuos: ci fiindcă pune la baza moralității mobiluri care mai curînd submineează și distrug toată măreția ei, întrucît pun în aceeași categorie motivele care îndeamnă la virtute cu acelea care îndeamnă la viciu și ne învață numai să calculăm mai bine, dar șterg cu totul deosebirea specifică dintre virtute și viciu. În ce privește sen-

timentul moral, acest pretins simț special*, el rămîne mai aproape de moralitate și de demnitatea ei (deși a apela la el înseamnă superficialitate, căci cei ce nu pot *gîndi*, cred că ies din încurcătură cu ajutorul *simțirii* chiar și acolo unde este vorba numai de legi universale și deși sentimentele, care, prin natura lor, în ce privește gradul, sînt infinit diferite unele de altele, nu pot servi ca criteriu egal al binelui și al răului, fără a mai considera că cine judecă cu ajutorul sentimentului lui nu poate judeca valabil pentru alții). Dar simțul îi face virtuții onoarea de a-i atribui *nemijlocit* ei satisfacția și stima pe care ea ni le inspiră și nu-i spune oarecum în față că nu frumusețea ei, ci că interesul este ceea ce ne leagă de ea.

Dintre principiile *raționale* sau cauzele raționale ale moralității, conceptul ontologic al *perfecțiunii* (oricît de vid, oricît de nedeterminat, prin urmare de inutilizabil este el pentru a descoperi în cîmpul imens al realității posibile suma cea mai mare de fericire care să ni se potrivească nouă; oricît are el, pentru a distinge realitatea de care este vorba aici în mod specific de oricare alta, tendința inevitabilă de a se învîrti în cerc și nu poate evita să presupunem pe ascuns moralitatea pe care trebuie s-o explice) este totuși preferabil conceptului teologic, care deduce moralitatea dintr-o voință divină infinit perfectă, nu numai din cauză că nu putem intui perfecțiunea ei, ci o putem deduce numai din conceptele noastre, între care cel al moralității este cel mai însemnat, ci pentru că, dacă nu o facem (precum, dacă am face-o, am săvîrși un cerc grosolan în explicația noastră), singurul concept care ne mai rămîne, acela al voinței divine, pe care ne-o formăm din proprietățile ambiției și ale setei de dominație, asociate cu teribilele reprezentări ale puterii și înverșunării, ne-ar conduce la un sistem al moravurilor care ar fi tocmai opus moralității[35].

Dar dacă aș fi constrîns să aleg între conceptul de simț moral și cel de perfecțiune în genere (concepte care cel puțin nu

* Eu asociez principiul sentimentului moral cu acela al fericirii, fiindcă orice interes empiric, prin plăcerea pe care ne-o procură ceva, fie că se întîmplă nemijlocit și independent de avantaje sau în vederea lor, promite să adauge ceva la bunăstarea noastră. Tot astfel trebuie să asociem, cu **Hutcheson,** principiul participării la fericirea altora cu același simț moral adoptat de el.

dăunează moralităţii, deşi nu sînt de loc potrivite s-o susţină ca bază), m-aş hotărî pentru cel din urmă, fiindcă cel puţin el ia sensibilităţii dreptul de a decide în problema moralităţii şi o trimite în faţa tribunalului raţiunii pure, unde, deşi nici aici nu hotărăşte nimic, totuşi el menţine, nefalsificată, Ideea nedeterminată (a unei voinţe bune în sine) pînă cînd îi va fi posibilă o mai precisă determinare a ei[36].

De altfel, cred că mă pot dispensa de o combatere mai amănunţită a tuturor acestor sisteme. Această combatere este atît de uşoară, ea este scrutată probabil atît de bine chiar de aceia a căror profesiune le cere ca ei să se pronunţe pentru una din aceste teorii (fiindcă auditorii nu pot suferi amînarea judecăţii), încît a mai insista asupra ei ar fi o muncă inutilă. Ceea ce ne interesează însă mai mult aici este să ştim că aceste sisteme nu stabilesc în genere, ca prim principiu al moralităţii, decît eteronomie a voinţei şi, tocmai din această cauză, îşi ratează în mod necesar scopul.

Pretutindeni acolo unde, pentru a prescrie voinţei regula care s-o determine, trebuie să recurgem la un obiect ca bază a voinţei, regula nu este altceva decît eteronomie; imperativul este condiţionat, anume: *dacă* sau *fiindcă* vrem acest obiect, trebuie să acţionăm într-un fel sau altul; prin urmare, el nu poate porunci niciodată moral, adică categoric. Fie că obiectul determină voinţa cu ajutorul înclinaţiei, cum e cazul la sistemul fericirii personale, sau cu ajutorul raţiunii îndreptate în genere spre obiecte ale voliţiei noastre posibile, ca în sistemul perfecţiunii, voinţa nu se determină niciodată *nemijlocit* pe sine însăşi prin reprezentarea acţiunii, ci numai prin mobilul, pe care-l are efectul prevăzut al acţiunii asupra voinţei; *eu trebuie să fac ceva, pentru că vreau altceva*, şi aici trebuie să fie pusă la bază în subiectul meu încă altă lege, în virtutea căreia eu vreau în mod necesar acest altceva, iar această lege are nevoie la rîndul ei de un imperativ, care să limiteze această maximă. Căci impulsul pe care reprezentarea unui obiect posibil prin puterile noastre trebuie să-l exercite, în virtutea constituţiei naturale a subiectului, asupra voinţei lui, aparţine naturii subiectului, fie sensibilităţii (înclinaţiei şi gustului), fie intelectului şi raţiunii lui, care, în virtutea constituţiei particulare a naturii lor, se aplică cu plăcere la un obiect, atunci

natura ar da propriu-zis legea; care lege ca atare nu numai că nu ar putea fi cunoscută și dovedită prin experiență, prin urmare ar fi în sine contingentă și incapabilă de a funda o regulă practică apodictică, cum trebuie să fie regula morală, ea nu ar fi *niciodată decît eteronomie* a voinței; voința nu-și dă sieși legea, ci un impuls străin i-o dă ei, cu ajutorul unei naturi a subiectului care ar dispune-o să-i sufere acțiunea.

Voința absolut bună, al cărei principiu trebuie să fie un imperativ categoric, va fi deci nedeterminată cu privire la toate obiectele, și nu va cuprinde decît *forma voliției* în genere și anume ca autonomie, adică aptitudinea maximei oricărei voințe bune de a se face pe sine însăși lege universală, este ea însăși singura lege pe care voința oricărei ființe raționale și-o impune sie însăși, fără a-i pune ca bază vreun mobil și interes al ei[37].

Cum este posibilă o astfel de judecată practică sintetică a priori și de ce e necesară, este o problemă a cărei soluționare nu se mai află în limitele metafizicei moravurilor; nici n-am afirmat adevărul ei aici, cu atît mai puțin am pretins că am fi în măsură s-o dovedim. Prin expunerea conceptului moralității admis de toată lumea, am arătat numai că o autonomie a voinței depinde în mod inevitabil de acest concept sau mai curînd îi stă la bază. Cine consideră deci moralitatea că este ceva real și nu ca pe o Idee himerică fără adevăr, trebuie să admită în același timp principiul moralității pe care l-am menționat. Această a doua secțiune a fost deci, la fel ca și prima, numai analitică. Că moralitatea nu este o himeră, idee care se impune, dacă imperativul categoric și, cu el, autonomia voinței sînt adevărate și sînt, ca principii a priori, absolut necesare, reclamă *folosirea sintetică posibilă a rațiunii pure practice;* pe care însă nu cutezăm s-o expunem, fără a o preceda de o *Critică* a acestei facultăți a rațiunii însăși, ale cărei linii principale, suficiente pentru scopul nostru, le vom expune în ultima secțiune.

Secţiunea a treia

TRECEREA DE LA METAFIZICA MORAVURILOR LA CRITICA RAŢIUNII PURE PRACTICE

CONCEPTUL DE LIBERTATE

este cheia pentru explicarea autonomiei voinţei

Voinţa este un fel de cauzalitate a unor fiinţe vii, întrucît sînt raţionale, şi *libertatea* ar fi acea proprietate a acestei cauzalităţi cînd ea poate acţiona independent de cauze străine care s-o *determine;* după cum *necesitatea naturii* este proprietatea cauzalităţii tuturor fiinţelor fără raţiune de a fi determinate prin influenţa unor cauze străine.

Explicarea pe care am dat-o libertăţii este *negativă* şi de aceea sterilă pentru a-i scruta esenţa; dar din ea derivă un concept *pozitiv* al libertăţii[38], care e cu atît mai bogat în conţinut şi mai fecund. Cum conceptul unei cauzalităţi include pe cel de *legi,* în virtutea cărora prin ceva, pe care-l numim cauză, trebuie să fie pus altceva, adică efectul, atunci libertatea, deşi ea este o proprietate a voinţei, este supusă legilor naturale, totuşi din această cauză nu este lipsită de legi, ci trebuie să fie mai curînd o cauzalitate după legi imuabile, dar de un gen diferit, căci altfel o voinţă liberă ar fi o absurditate. Necesitatea naturală era o eteronomie a cauzelor eficiente; căci orice efect era posibil numai potrivit legii că altceva ar determina cauza eficientă spre cauzalitate. Ce poate fi altceva libertatea voinţei decît autonomia, adică proprietatea voinţei de a-şi fi sie însăşi lege? Dar judecata: voinţa îşi este, în toate acţiunile noastre, sie însăşi lege, indică numai principiul de a nu acţiona conform altei maxime decît conform aceleia care se poate avea pe sine însăşi şi ca o lege universală. Dar aceasta este tocmai formula imperativului categoric şi principiul moralităţii: astfel o voinţă liberă şi o voinţă supusă legilor morale este unul şi acelaşi lucru.

Dacă deci libertatea voinței este presupusă, dintr-o simplă analiză a conceptului ei va decurge moralitatea împreună cu principiul ei. Totuși acest principiu este o judecată sintetică: o voință absolut bună este o voință a cărei maximă poate să se includă totdeauna pe sine însăși considerată ca lege universală, căci prin analiza conceptului unei voințe absolut bune nu poate fi găsită acea proprietate a maximei. Dar astfel de judecăți sintetice nu sînt posibile decît dacă cele două concepte pe care le cuprind pot fi legate între ele cu ajutorul unui al treilea, în care se găsesc amîndouă. Conceptul *pozitiv* al libertății produce pe un al treilea, care nu poate fi, ca la cauzele fizice, natura lumii sensibile (în al cărei concept se întîlnesc conceptele despre ceva ca o cauză în raport cu *altceva* ca efect). Ce este acest al treilea spre care ne îndreaptă libertatea și despre care avem o Idee a priori, nu putem arăta încă aici îndată și nici nu putem explica deducția conceptului de libertate din rațiunea pură practică și, cu libertatea, nici posibilitatea unui imperativ categoric. Pentru aceasta este încă nevoie de oarecare pregătire.

LIBERTATEA TREBUIE SĂ FIE PRESUPUSĂ CA PROPRIETATE A VOINȚEI TUTUROR FIINȚELOR RAȚIONALE

Nu este suficient să atribuim voinței noastre, indiferent din ce cauză, libertate, dacă nu avem o rațiune suficientă s-o atribuim și tuturor ființelor raționale. Căci, cum moralitatea ne servește nouă ca lege numai întrucît sîntem *ființe raționale*, ea trebuie să fie valabilă și pentru toate ființele raționale, și cum ea trebuie dedusă exclusiv din proprietatea libertății, atunci și libertatea trebuie dovedită ca proprietate a voinței tuturor ființelor raționale, și nu este suficient s-o demonstrăm cu ajutorul anumitor pretinse experiențe făcute asupra naturii omenești (ceea ce e și absolut imposibil și poate fi demonstrat exclusiv a priori), ci noi trebuie s-o dovedim ca aparținînd în genere activității unor ființe raționale și înzestrate cu voință.

Eu spun deci: Orice ființă care nu poate acționa altfel decît *sub Ideea de libertate* este, tocmai de aceea, din punct de vedere practic, într-adevăr liberă, adică pentru ea sînt valabile toate legile care sînt unite inseparabil cu libertatea, la fel ca și cînd libertatea voinței ei în sine ar fi fost explicată, în mod valabil, și de către filosofia teoretică*. Acum eu afirm: că noi trebuie să acordăm oricărei ființe raționale, înzestrate cu voință, în mod necesar și Ideea de libertate, sub care numai să acționeze. Căci într-o astfel de ființă gîndim o rațiune care este practică, adică are cauzalitate cu privire la obiectele ei. Dar e imposibil să concepem o rațiune care, conștientă că este autoarea judecăților ei, ar primi o conducere din altă parte, căci atunci subiectul n-ar atribui determinarea judecății rațiunii lui, ci unui impuls. Ea trebuie să se considere pe sine însăși ca autoare a principiilor ei, independent de influențe străine, prin urmare ea însăși, ca rațiune practică sau ca voință a unei ființe raționale, trebuie să se considere liberă; adică voința ei nu poate fi o voință proprie decît sub Ideea de libertate și trebuie deci atribuită, din punct de vedere practic, tuturor ființelor raționale.

DESPRE INTERESUL CARE ESTE LEGAT CU IDEILE DE MORALITATE

Am redus în cele din urmă conceptul determinat al moralității la Ideea de libertate; dar nu am putut demonstra că Ideea de libertate este ceva real nici măcar în noi înșine și în natura omenească; am văzut numai că trebuie s-o presupunem,

---

* Am aplicat acest procedeu pe care-l cred suficient pentru scopul nostru de a admite libertatea numai ca *Idee*, pe care ființele raționale o iau ca principiu al acțiunilor lor, pentru a nu fi obligat să demonstrez libertatea și din punct de vedere teoretic. Căci, chiar dacă această demonstrație din urmă nu ar putea fi făcută, totuși aceleași legi, care ar obliga o ființă în adevăr liberă, sînt valabile pentru o ființă care nu poate acționa decît sub Ideea propriei ei libertăți. Noi ne putem deci elibera aici de sarcina care apasă asupra teoriei.

dacă vrem să concepem o ființă rațională și înzestrată cu conștiința cauzalității ei în ce privește acțiunile ei, cu o voință adică, și găsim astfel că trebuie să atribuim, din aceeași cauză, oricărei ființe înzestrate cu rațiune și voință această facultate de a se determina la acțiune sub Ideea libertății ei.

Dar din presupunerea acestor Idei decurge și conștiința unei legi de a acționa: că principiile subiective ale acțiunilor, adică maximele, trebuie luate totdeauna astfel încît ele să poată fi valabile și obiectiv, adică universal ca principii, prin urmare ca să poată servi pentru propria noastră legislație universală. Dar de ce trebuie să mă supun acestui principiu și anume ca ființă rațională în genere, prin urmare și toate celelalte ființe înzestrate cu rațiune? Recunosc că nu mă *îmboldeşte* la aceasta nici un interes, căci interesul nu ar da nici un imperativ categoric[39]; dar totuși eu trebuie în mod necesar să *iau* pentru aceasta un interes și să scrutez cum se petrec lucrurile: căci acest trebuie *(Sollen)* este propriu-zis o voliție care este valabilă pentru orice ființă rațională, dacă rațiunea ei ar fi practică fără obstacole; pentru ființe care, ca și noi, mai sînt afectate de sensibilitate ca mobiluri de alt gen, la care nu se întîmplă totdeauna ceea ce rațiunea ar face singură prin ea însăși, această necesitate a acțiunii se numește numai un trebuie *(Sollen)*, și necesitatea subiectivă se distinge de necesitatea obiectivă.

Se pare deci că presupunînd Ideea de libertate, nu am presupus propriu-zis decît legea morală, adică principiul autonomiei voinței, și că nu am fi putut dovedi pentru sine realitatea și necesitatea obiectivă a acestui principiu în el însuși. Dacă am fi determinat cel puțin mai exact decît s-a făcut adevăratul principiu al moralității, am fi dobîndit totuși ceva destul de important. Dar în ce privește valabilitatea lui și necesitatea lui practică de a i ne supune, nu am fi progresat cu nimic; căci nu am putea da un răspuns satisfăcător celui care ne-ar întreba de ce universalitatea maximei noastre ca lege ar trebui să fie condiția restrictivă a acțiunilor noastre și pe ce bazăm valoarea pe care o atribuim acestui mod de a acționa, valoare atît de mare încît nicăieri nu poate exista un interes mai înalt; și cum se face că omul crede a simți numai astfel valoa-

rea lui personală, faţă de care aceea a unei stări agreabile sau penibile nu ar însemna nimic.

Găsim, ce-i drept, că putem avea un interes pentru o calitate personală, care nu include nici un interes al situaţiei noastre, numai dacă acea calitate ne-ar face capabili să participăm la fericire, în cazul în care raţiunea ar trebui s-o distribuie; că adică faptul de a fi demni să fim fericiţi ne-ar putea interesa, independent de mobilul speranţei de a participa la această fericire. Dar această judecată nu este în realitate decît efectul importanţei deja presupuse a legilor morale (dacă ne detaşăm prin Ideea de libertate de orice interes empiric). Dar în acest fel nu putem încă scruta că trebuie să ne detaşăm de acest interes, că adică trebuie să ne considerăm liberi în acţiune şi astfel să ne credem totuşi supuşi unor anumite legi, pentru a găsi o valoare numai în persoana noastră, care să poată să ne compenseze toată pierderea a ceea ce dă vieţii noastre o valoare, şi cum toate acestea sînt posibile, prin urmare *cum se face că legea morală obligă.*

Aici apare, trebuie s-o mărturisim sincer, un fel de cerc vicios din care, precum se pare, nu se poate ieşi[40]. Noi ne presupunem liberi în ordinea cauzelor eficiente, pentru a ne considera supuşi legilor morale în ordinea scopurilor, şi ne considerăm apoi supuşi acestor legi, fiindcă ne-am atribuit libertatea voinţei; căci libertate şi legislaţie proprie a voinţei sînt ambele autonome, prin urmare concepte care se pot substitui unul altuia, dar tocmai din această cauză nu ne putem servi de unul pentru a explica pe celălalt şi a-i arăta principiul. Tot ceea ce putem face este să reducem la un singur concept reprezentări ale aceluiaşi obiect care par diferite din punct de vedere logic (cum se reduc fracţiuni diferite de aceeaşi valoare la cea mai simplă expresie).

Mai rămîne o lămurire de dat, anume de a căuta: dacă noi, cînd ne concepem, datorită libertăţii, că sîntem cauze eficiente a priori, nu ne situăm dintr-un alt punct de vedere decît acela din care ne reprezentăm pe noi înşine după acţiunile noastre considerate ca efecte pe care le vedem în faţa ochilor noştri.

Este o observare pe care, pentru a o face, nu este necesară o reflexie subtilă, ci despre care se poate presupune că o poate face intelectul cel mai comun, deşi în felul său

printr-o distincție confuză a facultății de judecată, pe care el o numește sentiment: că toate reprezentările ce ne vin fără voia noastră (ca cele ale simțurilor) nu ne fac să cunoaștem obiectele altfel decît ne afectează ele, pe cînd ne rămîne necunoscut ceea ce pot fi ele în sine, prin urmare că, în ce privește acest gen de reprezentări, în ciuda celei mai încordate atenții și a clarității pe care o poate adăuga intelectul, nu putem ajunge decît la cunoașterea *fenomenelor*, dar niciodată la aceea *a lucrurilor în sine*. Odată făcută această distincție (în orice caz numai prin amintita diferență între reprezentările care ne sînt date de altundeva, și față de care sîntem pasivi, și cele pe care le producem numai prin noi înșine și față de care dovedim activitatea noastră), atunci rezultă de la sine că trebuie să recunoaștem și să admitem îndărătul fenomenelor totuși încă altceva care nu e fenomen, adică lucrurile în sine, deși mărturisim că, deoarece nu le putem cunoaște niciodată, ci cunoaștem totdeauna numai modul cum ne afectează, noi nu ne putem apropia mai mult de ele și nu putem ști niciodată ceea ce sînt în sine. Aceasta trebuie să fie o distingere, deși grosolană, a unei lumi *sensibile* de lumea *inteligibilă*, cea dintîi putînd fi foarte diferită la diferiți spectatori ai lumii din cauza diversității sensibilității, pe cînd cea de-a doua, care este la baza celei dintîi, rămîne totdeauna aceeași. Mai mult, omul nu poate pretinde că se cunoaște cum este în sine prin senzația internă pe care o are despre el însuși. Căci cum el nu se crează oarecum pe sine însuși și nu-și primește a priori conceptul despre sine, ci în mod empiric, e natural că el nu se poate cunoaște pe sine decît prin simțul intern și, prin urmare, numai prin fenomenul naturii sale și prin modul cum conștiința lui este afectată. Totuși el trebuie în mod necesar să admită, în afară de natura propriului lui subiect compusă numai din fenomene, și altceva care-i stă la bază, anume Eul lui așa cum ar trebui să fie în sine, oricum ar fi el constituit în sine; și deci în ceea ce privește simpla percepție și receptivitate a senzațiilor, omul trebuie să se considere ca aparținînd *lumii sensibile*, iar în ceea ce privește ceea ce ar putea fi activitate pură în el (ceea ce ajunge la conștiință, nu prin afecțiunea simțurilor, ci nemijlocit) el trebuie să se con-

sidere ca aparţinînd *lumii inteligibile*, pe care totuşi n-o cunoaşte mai departe.

Omul care reflectează trebuie să facă un raţionament similar asupra tuturor lucrurilor care-i pot ieşi în cale; el trebuie să se găsească probabil şi în cel mai comun intelect, care, precum se ştie, este foarte dispus a se aştepta, îndărătul obiectelor simţurilor, şi la ceva invizibil, activ prin el însuşi. Dar el deteriorează iarăşi acest invizibil, fiindcă îi dă îndată din nou o formă sensibilă, adică vrea să-l facă obiect al intuiţiei şi, prin aceasta, nu devine deci nici cu un grad mai înţelept.

Omul găseşte efectiv în sine o facultate prin care se distinge de toate celelalte lucruri, ba chiar de sine însuşi, întrucît e afectat de lucruri, şi această facultate este *raţiunea*. Raţiunea, ca spontaneitate pură, stă chiar şi mai presus de *intelect:* căci, deşi şi acesta este spontaneitate şi nu conţine, ca simţul, numai reprezentări care nu se produc decît cînd sîntem afectaţi de lucruri (deci sîntem pasivi), el totuşi nu poate produce prin activitatea lui alte concepte decît acelea care îi servesc numai pentru *a subsuma reprezentările sensibile sub reguli* şi a le reuni astfel într-o conştiinţă, căci fără folosirea sensibilităţii el nu ar gîndi absolut nimic. Dimpotrivă, raţiunea manifestă, prin ceea ce se numesc Idei, o spontaneitate atît de pură, încît, cu ajutorul ei, ea depăşeşte tot ceea ce-i poate procura sensibilitatea şi-şi dovedeşte funcţia ei eminentă care constă în a distinge lumea sensibilă de cea inteligibilă, iar prin aceasta în a trasa intelectului însuşi limitele lui[41].

De aceea, o fiinţă raţională trebuie să se considere pe sine însăşi, întrucît este *inteligenţă* (deci nu pe baza facultăţilor ei inferioare), ca aparţinînd nu lumii sensibile, ci lumii inteligibile; prin urmare, ea are două puncte de vedere din care se poate privi pe sine însăşi şi să cunoască legile folosirii facultăţilor ei, prin urmare ale tuturor acţiunilor ei, *pe de o parte,* întrucît aparţine lumii sensibile şi este supusă legilor naturii (eteronomie), *pe de altă parte,* întrucît aparţine lumii inteligibile, este supusă legilor care, independent de natură, sînt întemeiate nu empiric, ci numai pe raţiune.

Ca fiinţă raţională, prin urmare aparţinînd lumii inteligibile, omul nu poate concepe cauzalitatea propriei lui voinţe nici-

odată altfel decît sub Ideea libertății; căci independența de cauzele determinante ale lumii sensibile (independență pe care rațiunea trebuie să și-o atribuie totdeauna) e libertate. Dar cu Ideea de libertate este legat inseparabil conceptul de *autonomie*, iar cu acesta principiul general al moralității, care, în Idee, este la baza tuturor acțiunilor unor ființe *raționale*, la fel cum legea naturii stă la baza tuturor fenomenelor.

Acum este înlăturată bănuiala pe care am deșteptat-o mai sus, că un cerc vicios ar fi inclus în raționamentul nostru prin care trecem de la libertate la autonomie și de la autonomie la legea morală[42]. S-ar fi putut să fim bănuiți că am pus poate la bază Ideea de libertate numai de dragul legii morale, pentru a conchide apoi de la libertate la lege, prin urmare că nu am putea indica în ce privește legea nici un fundament, ci că ne-am rugat numai să ni se admită un principiu, pe care suflete binevoitoare ni-l vor concede desigur cu plăcere, dar pe care nu l-am putea expune niciodată ca pe o judecată demonstrabilă. Căci acum vedem că, dacă ne concepem ca liberi, atunci ne transferăm ca membri în lumea inteligibilă și cunoaștem autonomia voinței împreună cu consecința ei, moralitatea; dar dacă ne concepem ca obligați din datorie, atunci ne considerăm ca aparținînd lumii sensibile și totuși în același timp lumii inteligibile.

CUM ESTE POSIBIL UN IMPERATIV CATEGORIC?

Ființa rațională face parte, ca inteligență, din lumea inteligibilă, și numește cauzalitatea ei *voință* numai fiindcă o consideră ca pe o cauză eficientă care aparține acestei lumi. Pe de altă parte, ea este totuși conștientă de asemenea că face parte din lumea sensibilă, în care acțiunile ei se găsesc ca simple fenomene ale acelei cauzalități. Dar ea nu poate sesiza posibilitatea acestor acțiuni dintr-o lume care n-o cunoaștem, ci trebuie să considere acele acțiuni, întrucît aparțin lumii sensibile, ca determinate de alte fenomene, anume de rîvniri și înclinații. În calitate de simplu membru al lumii

inteligibile, toate acţiunile mele ar fi deci perfect conforme principiului autonomiei voinţei pure; în calitate de simplă parte a lumii sensibile, ele trebuie să fie considerate ca pe deplin conforme legii naturale a rîvnirilor şi înclinaţiilor, prin urmare eteronomiei naturii. (Cele dintîi s-ar baza pe principiul suprem al moralităţii, cele din urmă pe principiul fericirii). *Dar fiindcă lumea inteligibilă include principiul lumii sensibile, prin urmare şi al legilor ei*, deci cu privire la voinţa mea (care aparţine cu totul lumii inteligibile) este nemijlocit legislatoare şi deci trebuie să fie concepută şi ca atare, va trebui să mă consider ca inteligenţă, deşi pe de altă parte ca fiinţă aparţinînd lumii sensibile, totuşi supus legii celei dintîi, adică a raţiunii, care conţine în Ideea de libertate legea ei, şi deci supus autonomiei voinţei. Prin urmare va trebui să consider legile lumii inteligibile pentru mine ca imperative şi acţiunile conforme acestui principiu ca datorii.

Şi astfel imperative categorice sînt posibile prin faptul că Ideea de libertate mă face membru al unei lumi inteligibile; dacă nu aş fi decît atît, toate acţiunile mele *ar fi* totdeauna conforme autonomiei voinţei; dar cum mă consider totodată ca membru al lumii sensibile, ele *trebuie (Sollen)* să-i fie conforme. Acest trebuie *categoric (Sollen)* reprezintă o judecată sintetică a priori, deoarece voinţei mele afectate de rîvniri sensibile i se mai adaugă şi Ideea aceleiaşi voinţe pure practice prin ea însăşi, dar aparţinînd lumii inteligibile şi cuprinzînd condiţia raţională supremă a voinţei sensibile; aproape la fel cum intuiţiilor lumii sensibile li se adaugă concepte ale intelectului, care prin ele însele nu înseamnă decît forma legică în genere şi care fac astfel posibile judecăţi sintetice a priori, pe care se întemeiază orice cunoaştere a naturii.

Folosirea practică a raţiunii omeneşti comune confirmă exactitatea acestei deducţii. Nu există om, nici cel mai înrăit ticălos, cu condiţia numai de a fi obişnuit să folosească raţiunea, care, dacă i-am prezenta exemple de onestitate în intenţii, de perseverenţă în urmarea de maxime bune, de simpatie şi bunăvoinţă faţă de toţi (şi încă asociate cu sacrificarea de mari avantaje şi bunăstare), să nu dorească ca şi el să aibă astfel de sentimente. Dar, din cauza înclinaţiilor şi impulsurilor sale, el nu poate realiza această dorinţă, dorind totuşi în acelaşi

timp să fie eliberat de astfel de înclinații supărătoare pentru el. Deci el dovedește prin aceasta că, cu o voință care este liberă de impulsurile sensibilității, se transpune în gînd într-o ordine cu totul alta a lucrurilor decît aceea a poftelor lui din cîmpul sensibilității, fiindcă de la acea dorință el nu poate aștepta nici o satisfacere a poftelor, prin urmare nici vreo stare care să-i mulțumească vreuna din înclinațiile lui reale sau imaginare (căci prin aceasta însăși Ideea care-i smulge dorința și-ar pierde valoarea ei), ci numai o mai mare valoare intrinsecă a persoanei sale. Iar această persoană mai bună se crede a fi el, dacă se transpune în punctul de vedere al unui membru al lumii inteligibile, la care îl constrînge fără voia lui Ideea de libertate, adică de independență față de cauzele *determinante* ale lumii sensibile. Și, datorită acestui punct de vedere, el devine conștient de o voință bună, care, după propria lui mărturisire, constituie pentru voința sa rea pe care o are ca membru al lumii sensibile, legea a cărei autoritate el, deși o încalcă, o recunoaște. Datoria *(Sollen)* morală este deci voliția proprie necesară a unui membru al lumii inteligibile și este concepută de el ca datorie *(Sollen)* numai întrucît se consideră în același timp membru al lumii sensibile.

DESPRE LIMITA ULTIMĂ A ORICĂREI FILOSOFII PRACTICE

Toți oamenii se concep, în ce privește voința, liberi. De aici provin toate judecățile asupra acțiunilor prin care ei declară *că ar fi trebuit să se întîmple*, deși *nu s-au întîmplat*. Totuși această libertate nu este un concept empiric și nici nu poate fi, fiindcă acest concept persistă mereu, deși experiența ne arată contrarul acestor consecințe, care ar trebui să decurgă necesar din ipoteza libertății. Pe de altă parte, este la fel de necesar ca tot ce se întîmplă să fie determinat inevitabil de legile naturii, și această necesitate naturală nu este nici ea un concept empiric, tocmai din cauză că include conceptul necesității, prin urmare a unei cunoașteri a priori. Dar acest

concept despre o natură este confirmat de experiență; și chiar trebuie să fie presupus în mod inevitabil, dacă vrem ca experiența, adică o cunoaștere sistematică a obiectelor simțurilor conexate conform legilor universale, să fie posibilă. De aceea libertatea nu este decît o *Idee* a rațiunii, a cărei realitate obiectivă în sine este problematică, iar natura *un concept al intelectului*, care-și dovedește și trebuie în mod necesar să-și dovedească realitatea prin exemple ale experienței.

Aici își are originea o dialectică a rațiunii, căci libertatea care este atribuită voinței pare să stea în contradicție cu necesitatea naturii. Totuși, deși *din punct de vedere speculativ* rațiunea, aflată la răscruce de drumuri, găsește calea necesității naturale cu mult mai netedă și practicabilă decît pe cea a libertății, totuși, *din punct de vedere practic*, poteca libertății este unica pe care e posibil să ne folosim de rațiune în purtarea noastră; de aceea, filosofiei celei mai subtile îi este imposibil ca și rațiunii omenești celei mai comune să înlăture libertatea prin sofisticări. Ea trebuie deci să presupună că nici o contradicție adevărată nu se găsește între libertate și necesitatea naturală a aceleiași acțiuni omenești, căci tot atît de puțin poate ea renunța la conceptul naturii ca și la cel al libertății.

Totuși această aparentă contradicție trebuie cel puțin distrusă într-un mod convingător, chiar dacă n-am putea niciodată concepe cum e posibilă libertatea. Căci chiar dacă ideea de libertate stă în contradicție cu ea însăși sau cu ideea de natură, care este tot atît de necesară, ea ar trebui să fie neapărat părăsită în favoarea necesității naturale.

Dar este imposibil să scăpăm de această contradicție, dacă subiectul ce se crede liber s-ar concepe pe sine *în același sens* sau *în același raport* cînd se numește liber ca atunci cînd se consideră cu privire la aceeași acțiune ca supus legii naturii. De aceea o sarcină inevitabilă a filosofiei speculative este să arate cel puțin că amăgirea ei din cauza contradicției constă în faptul că noi concepem omul în alt sens și raport cînd îl numim liber decît atunci cînd îl considerăm ca o parte a naturii, supusă legilor ei; și trebuie să arate că nu numai ambele *pot* sta foarte bine împreună, ci că trebuie și concepute *în mod necesar unite* în același subiect, fiindcă altfel nu s-ar putea

explica de ce să împovărăm rațiunea cu o Idee care, deși se lasă unită *fără contradicție* cu o alta suficient de statornicită, totuși ne pune într-o încurcătură prin care rațiunea este foarte stînjenită în folosirea ei teoretică. Dar această datorie incumbă numai filosofiei speculative, spre a deschide cale liberă filosofiei practice. Deci nu trebuie lăsat la bunul plac al filosofului, să suprime această contradicție aparentă sau să o lase intactă; căci în cazul din urmă teoria asupra acestei probleme e *bonum vacans*[43], în a cărui posesiune fatalistul[44] se poate instala cu tot dreptul și poate alunga orice morală din pretinsa ei proprietate, stăpînită fără titlu.

Totuși nu putem încă spune că aici începe limita filosofiei practice. Căci nu ei îi incumbă să aplaneze această dispută; ci ea cere filosofiei speculative numai să pună capăt dezacordului în care ea singură se încurcă în probleme teoretice, pentru ca rațiunea practică să aibă liniște și siguranță față de atacurile din afară, care ar putea să-i dispute terenul, pe care vrea să clădească.

Dar chiar dreptul pe care și rațiunea omenească pretinde că-l are la libertatea voinței, se întemeiază pe conștiința și supoziția recunoscută legitimă a independenței rațiunii de cauze numai subiectiv determinante, care toate la un loc constituie ceea ce aparține numai senzației, prin urmare face parte din ceea ce poartă denumirea generală de sensibilitate. Omul, care se consideră în acest fel inteligență, se situează prin aceasta într-o altă ordine a lucrurilor și într-un raport cu totul de alt gen față de cauzele determinante, dacă se concepe ca inteligență dotată cu o voință, prin urmare cu cauzalitate, decît dacă se percepe ca un fenomen în lumea sensibilă (ceea ce și este în realitate) și supune cauzalitatea lui determinării externe a legilor naturii. El își dă îndată seama că ambele pot avea loc în același timp, ba chiar că trebuie *(müsse)* să aibă loc. Căci, că un *lucru ca fenomen* (aparținînd lumii sensibile) e supus unor anumite legi de care același lucru ca *lucru* sau ființă *în sine* este independent, nu cuprinde nici cea mai mică contradicție; dar că el însuși trebuie să se reprezinte și să se conceapă pe sine însuși în acest îndoit mod, se întemeiază în ce privește faptul întîi, pe conștiința de sine însuși ca despre un obiect afectat de simțuri, în ce privește al doilea fapt, pe

conștiința de sine însuși ca inteligență, adică independent, în folosirea rațiunii lui, de impresii sensibile (prin urmare ca aparținînd lumii inteligibile).

Așa se face că omul își atribuie o voință care nu îngăduie să i se pună în sarcină nimic din ceea ce aparține numai poftelor și înclinațiilor lui, și care, dimpotrivă, concepe acțiuni ca posibile, ba chiar ca necesare prin sine și care nu pot avea loc decît cu înlăturarea tuturor poftelor și excitațiilor sensibile. Cauzalitatea lor se află în el ca inteligență și în legile efectelor și acțiunilor conform principiilor unei lumi inteligibile; despre această lume el nu știe nimic mai mult decît că în ea numai rațiunea, și anume rațiunea pură, independentă de sensibilitate, este aceea care dă legea; de asemenea că în ea el este numai ca inteligență într-adevăr el însuși (că, dimpotrivă, ca om el nu este decît fenomen al lui însuși), că acele legi îl interesează nemijlocit și categoric, astfel că înclinațiile și impulsurile (prin urmare întreaga natură a lumii sensibile) cu toate solicitările lor, nu pot dăuna legilor voliției lui ca inteligență; ba mai mult, că el nu poartă răspunderea acestor înclinații și impulsuri și nu le atribuie Eului său adevărat, adică voinței, dar că, dimpotrivă, se simte răspunzător de indulgența pe care ar avea-o față de ele, dacă le-ar acorda influență asupra maximelor lui, în dauna legilor raționale ale voinței.

Concepîndu-se ca aparținînd unei lumi inteligibile, rațiunea practică nu-și depășește de loc limitele, dar le-ar depăși, desigur, dacă ar voi să se *intuiască*, să se *simtă în ea.* Aceasta este numai o idee negativă, cu privire la lumea sensibilă, care nu dă rațiunii legi pentru determinarea voinței, și nu este pozitivă decît în acest punct unic, că această libertate ca determinare negativă este unită în același timp cu o facultate (pozitivă) și chiar cu o cauzalitate a rațiunii, pe care o numim voință de a acționa astfel încît principiul acțiunilor să fie conform naturii esențiale a unei cauze raționale, cu alte cuvinte condiției universalității maximei considerată ca lege. Dar dacă rațiunea ar vrea să găsească în lumea inteligibilă și un *obiect al voinței,* adică un motiv, și-ar depăși limitele și și-ar aroga puterea de a cunoaște ceva, despre care nu știe nimic. Conceptul de lume inteligibilă nu este deci decît o *poziție* pe care rațiunea se vede constrînsă s-o ia în afara fenomenelor, *pentru a se concepe pe*

ea însăși ca practică, ceea ce n-ar fi posibil, dacă influențele sensibilității asupra omului ar fi determinante, dar ceea ce e totuși necesar, dacă nu vrem să-i contestăm conștiința de sine însăși ca inteligență, prin urmare ca cauză rațională și activă prin rațiune, adică ca cauză acționînd liber. Această idee implică desigur Ideea unei alte ordini și legislații decît cea a mecanismului fizic, care caracterizează lumea sensibilă, și face necesar conceptul unei lumi inteligibile (adică ansamblul ființelor raționale ca obiecte în sine), dar fără cea mai mică pretenție de a gîndi aici mai mult decît ceea ce este în conformitate cu condiția ei *formală*, anume cu universalitatea maximei voinței ca lege, prin urmare cu autonomia ei, care numai ea se poate concilia cu libertatea ei; dimpotrivă, toate legile care se raportează la un obiect nu dau decît eteronomie, care nu poate fi găsită decît în legile naturii și nici nu se raportează decît la lumea sensibilă.

Dar atunci rațiunea și-ar depăși toate limitele, dacă ar îndrăzni să-și *explice* cum rațiunea pură poate fi practică, ceea ce ar fi totuna cu problema de a explica *cum este posibilă libertatea.*

Căci nu putem explica decît ceea ce putem reduce la legi, al căror obiect poate fi dat în vreo experiență posibilă. Libertatea este însă o simplă Idee, a cărei realitate obiectivă nu poate fi demonstrată în nici un mod cu ajutorul legilor naturale, prin urmare nici în vreo experiență posibilă, care deci, din cauză că nu-i poate fi procurat ni[illegible]exemplu printr-o analogie oarecare, nu poate fi niciodată concepută sau chiar numai scrutată. Ea nu este valabilă decît ca ipoteză necesară a rațiunii într-o ființă care crede a fi conștientă de o voință, adică de o facultate încă diferită de simpla facultate de a rîvni (adică de a se determina la acțiune ca inteligență, prin urmare conform legilor rațiunii, independent de instincte naturale). Dar acolo unde încetează determinarea conform legilor naturii, încetează și orice *explicare*, și nu rămîne decît *defensiva*, adică respingerea obiecțiilor celor ce pretind a fi privit mai adînc în esența lucrurilor și de aceea declară insolent că libertatea este imposibilă. Tot ceea ce putem face este să le arătăm că pretinsa contradicție descoperită de ei aici nu constă nicăieri decît în faptul că, dat fiind că ei, pentru a demonstra valabilitatea legii

naturii cu privire la acțiunile omenești, au trebuit să-l considere pe om în mod necesar ca fenomen, și acum, dat fiind că li se cere ca ei să-l conceapă ca inteligență și ca obiect în sine, ei îl consideră și aici tot ca fenomen, unde desigur separarea cauzalității lui (adică a voinței lui) de toate legile naturale ale lumii sensibile ar sta în contradicție în unul și același subiect; dar această contradicție ar dispărea, dacă ar reflecta și recunoaște, cum este drept, că îndărătul fenomenelor trebuie să stea, servindu-le de bază, lucrurile în sine (deși ascunse), și că nu putem cere ca legile conform cărora ele acționează să fie identice cu acelea cărora le sînt supuse fenomenele lor

Imposibilitatea subiectivă de *a explica* libertatea voinței se confundă cu imposibilitatea de a descoperi și a face conceptibil un *interes** pe care omul l-ar putea avea față de legile morale; și totuși el are de fapt un interes față de ele, a cărui bază în noi o numim sentiment moral, care în mod greșit a fost prezentat de cîțiva filosofi ca criteriu al judecății noastre morale; fiindcă, dimpotrivă, acest sentiment trebuie considerat ca efect *subiectiv*, pe care legea îl produce asupra voinței, efect căruia numai rațiunea îi poate da cauzele obiective.

Pentru a voi ceea ce rațiunea prescrie numai ființei raționale afectate sensibil, datoria *(das Sollen)*, e nevoie firește ca rațiunea să aibă o facultate de a insufla actului de realizare a datoriei un *sentiment de plăcere* sau de mulțumire, prin urmare o cauzalitate a ei de a determina sensibilitatea principiilor ei.

---

* Interes este ceea ce face ca rațiunea să devină practică, adică o cauză care determină voința. De aceea se spune numai despre o ființă rațională că are interes pentru ceva, creaturi fără rațiune nu simt decît impulsuri sensibile. Rațiunea manifestă un interes nemijlocit pentru acțiune numai atunci cînd universalitatea maximei ei este un motiv suficient de determinare a voinței. Numai un astfel de interes este pur. Dar dacă rațiunea nu poate determina voința decît cu ajutorul unui alt obiect al rîvnirii sau prin supoziția unui sentiment particular al subiectului, atunci rațiunea manifestă numai un interes mijlocit față de acțiune; și cum rațiunea nu poate descoperi singură, prin ea însăși, fără ajutorul experienței, nici obiecte ale voinței, nici un sentiment particular, care ar fi la baza voinței, interesul din urmă nu ar fi decît empiric și nu un interes rațional pur. Interesul logic al rațiunii (de a-și înmulți cunoștințele) nu este niciodată nemijlocit, ci presupune scopuri, în vederea cărora noi ne folosim de ea.

Dar este cu totul imposibil să scrutăm, adică să concepem a priori, cum o simplă Idee, care ea însăşi nu conţine nimic sensibil în sine, produce o senzaţie de plăcere sau neplăcere; căci aceasta este un gen particular de cauzalitate despre care, ca despre orice cauzalitate, noi nu putem determina nimic a priori, ci trebuie să întrebăm numai experienţa. Dar cum experienţa nu poate da un alt raport de la cauză la efect decît acela dintre două obiecte ale experienţei, iar cum aici raţiunea pură este aceea care trebuie să fie, cu ajutorul unor simple Idei (care nu dau nici un obiect pentru experienţă), cauza unui efect care se află desigur în experienţă, atunci explicarea cum şi de ce ne interesează *universalitatea maximei ca lege*, prin urmare moralitatea, este pentru noi oamenii cu totul imposibilă. Numai atît e sigur: că ea nu are valabilitate pentru noi, *fiindcă interesează* (căci aceasta este eteronomie şi dependenţă a raţiunii practice de sensibilitate, adică de un sentiment ce-i stă la bază, în care caz ea n-ar putea fi niciodată moral legislatoare), ci că interesează, fiindcă este valabil pentru noi ca oameni, întrucît a provenit din voinţa noastră ca inteligenţă, prin urmare din adevăratul nostru eu; *iar ceea ce aparţine fenomenului simplu este subordonat de către raţiune în mod necesar naturii lucrului în sine.*

Astfel, la întrebarea: cum este posibil un imperativ categoric, nu se poate răspunde decît indicînd unica supoziţie numai sub care el este posibil, anume Ideea de libertate, şi de asemenea scrutînd necesitatea acestei supoziţii, ceea ce e suficient pentru *folosirea practică* a raţiunii, adică pentru a ne convinge de *valabilitatea acestui imperativ*, prin urmare a legii morale; dar cum această supoziţie însăşi este posibilă, nu poate fi scrutat niciodată de nici o raţiune omenească. Dar dacă se presupune libertatea voinţei unei inteligenţe, atunci *autonomia* acestei voinţe rezultă necesar ca o condiţie formală sub care, numai, ea poate fi determinată. A presupune această libertate a voinţei (fără a intra în contradicţie cu principiul necesităţii naturale în înlănţuirea fenomenelor lumii sensibile) nu este numai într-adevăr posibil (cum poate arăta filosofia speculativă), ci şi de a o admite practic, adică în Idee, ca o condiţie la baza tuturor acţiunilor ei voluntare, este pentru o fiinţă raţională, conştientă de cauzalitatea ei prin raţiune, deci de o voinţă

(care se distinge de rîvniri), *necesară* fără nici o altă condiţie. Dar *cum* raţiunea pură poate fi practică prin ea însăşi, fără alte motive, de oriunde ar fi luate ele, cum adică simplul principiu *al universalităţii tuturor maximelor ei ca legi* (ceea ce ar fi desigur forma unei raţiuni pure practice) ar putea constitui prin sine însuşi un motiv fără orice materie (obiect) al voinţei pentru care am avea dinainte un interes oarecare şi ar putea produce un interes care s-ar numi pur *moral*, sau cu alte cuvinte: *cum raţiunea pură poate fi practică*, este ceva pe care orice raţiune omenească este cu totul incapabilă să-l explice şi orice străduinţă şi muncă în a-i căuta explicarea vor fi pierdute.

Este la fel ca şi cînd aş căuta să scrutez cum este posibilă libertatea însăşi ca cauzalitate a unei voinţe. Căci aici eu părăsesc principiul explicativ filosofic şi altul nu am. Ce-i drept, m-aş putea aventura în lumea inteligibilă, care îmi mai rămîne, în lumea inteligenţelor; dar, deşi am despre ea o *Idee* care îşi are baza ei solidă, totuşi nu am despre ea nici cea mai mică *cunoştinţă* şi nici nu pot ajunge vreodată la ea în ciuda oricărei străduinţi a facultăţii mele naturale de a raţiona. Această Idee nu înseamnă decît ceva care subzistă după ce am exclus din principiile determinante ale voinţei mele tot ce aparţine lumii sensibile, ceva care-mi permite să restrîng principiul motivelor din cîmpul sensibilităţii, delimitînd acest cîmp şi arătînd că el nu cuprinde în sine totul, ci că în afara lui mai este ceva, ceva însă pe care nu-l cunosc. Din raţiunea pură, care concepe acest ideal, nu-mi rămîne, după înlăturarea oricărei materii, adică cunoaşterea obiectelor, decît forma, adică de a concepe legea practică a universalităţii maximelor, şi, în conformitate cu ea, raţiunea în raport cu o lume inteligibilă pură ca o cauză eficientă posibilă, ca determinînd adică voinţa; mobilul trebuie să lipsească aici cu totul; căci ar trebui ca această Idee a unei lumi inteligibile să fie ea însăşi mobil sau ceva faţă de care raţiunea manifestă originar un interes; iar a face conceptibil acest interes, este tocmai problema pe care n-o putem rezolva.

Aici se află limita ultimă a oricărei cercetări morale; iar a o determina, este de o mare importanţă şi pentru a împiedica raţiunea, pe de o parte, să caute în lumea sensibilă, în

dauna moravurilor, principiul suprem de acțiune și un interes conceptibil, dar empiric, iar pe de altă parte pentru ca ea să nu fîlfîie neputincioasă aripile în spațiul vid pentru ea al conceptelor transcendente sub numele lumii inteligibile, fără a se urni din loc, și să nu se piardă printre himere. De altfel, Ideea unei lumi inteligibile pure, concepută ca un întreg al tuturor inteligențelor, căreia îi aparținem și noi înșine ca ființe raționale(deși pe de altă parte sîntem totodată membri ai lumii sensibile), rămîne mereu o Idee utilizabilă și permisă în vederea stabilirii unei credințe raționale, deși orice cunoaștere se sfîrșește la granițele acestei lumi; căci cu ajutorul idealului sublim al unui imperiu universal al *scopurilor în sine* (al ființelor raționale), căruia noi îi putem aparține ca membri numai dacă ne conducem scrupulos după maxime ale libertății ca și cînd ar fi legi ale naturii, ea deșteaptă în noi un viu interes pentru legea morală.

NOTĂ FINALĂ

Folosirea speculativă a rațiunii, *în ceea ce privește natura,* duce la necesitatea absolută a unei cauze supreme *a lumii;* folosirea practică a rațiunii, *în ceea ce privește libertatea,* duce de asemenea la necesitate absolută, dar numai la necesitatea *legilor acțiunilor* unei ființe raționale ca atare. Este însă un *principiu* esențial al oricărei folosiri a rațiunii noastre de a împinge cunoașterea ei pînă la conștiința *necesității* acestei cunoașteri (căci altfel ea nu ar fi o cunoaștere a rațiunii). Dar este și o *limitare* tot atît de esențială a aceleiași rațiuni că ea nu poate scruta nici necesitatea a ceea ce există sau se întîmplă, nici a ceea ce trebuie *(soll)* să se întîmple, dacă nu se pune ca principiu o *condiție* sub care există sau se întîmplă sau trebuie *(soll)* să se întîmple[45]. Dar în felul acesta, căutînd mereu condiții, momentul în care rațiunea se aștepta să fie satisfăcută este mereu amînat. De aceea ea caută fără răgaz Necesarul necondiționat și se vede silită să-l admită, fără nici un mijloc de a și-l face conceptibil; și se simte destul de fericită, dacă poate măcar descoperi conceptul care e compatibil cu această ipoteză. Nu e deci un blam pentru deducția noastră a principiului suprem al moralității, ci o obiecție pe care ar trebui să facem rațiunii omenești în genere, că nu poate face conceptibilă o lege practică necondiționată potrivit necesității ei absolute (cum trebuie să fie imperativul categoric); căci faptul că ea nu vrea s-o facă printr-o condiție, anume cu ajutorul unui interes care i-ar fi pus ca bază, nu i se poate lua

în nume de rău, fiindcă atunci n-ar fi lege morală, adică lege supremă a libertății. Şi astfel noi în adevăr nu concepem necesitatea practică necondiționată a imperativului moral, dar concepem totuși *inconceptibilitatea* lui, iar aceasta este tot ceea ce se poate cere pe bună dreptate unei filosofii care năzuieşte în principii să înainteze pînă la limitele [ultime ale] rațiunii omenești.

CRITICA RAŢIUNII PRACTICE

CUPRINSUL

Cartea a doua: Dialectica rațiunii pure practice

PREFAȚĂ

De ce această critică nu se intitulează: Critică a rațiunii *pure* practice, ci pur și simplu Critică a rațiunii practice în genere, deși paralelismul ei cu cea speculativă pare să ceară întîia denumire, o lămurește îndeajuns lucrarea de față[1]. Ea urmează să demonstreze numai că există o *rațiune pură practică*, și, în acest scop, îi critică întreaga *facultate practică*. Dacă aceasta îi reușește, ea nu are nevoie să critice *facultatea pură însăși*, pentru a vedea dacă, cu o asemenea facultate, rațiunea *nu se depășește* pe sine decît cu o simplă pretenție nejustificată (cum se întîmplă cu cea speculativă). Căci dacă, ca rațiune pură, este într-adevăr practică, atunci ea își dovedește prin fapte realitatea ei și a conceptelor ei, și orice sofisticare împotriva posibilității ei de a fi practică rămîne zadarnică.

Împreună cu această facultate este ferm stabilită de acum înainte și *libertatea* transcendentală[2], și anume în acel sens absolut de care avea nevoie rațiunea speculativă în folosirea conceptului de cauzalitate, pentru a se salva de antinomia[3], în care cade inevitabil, atunci cînd vrea să conceapă *Necondiționatul* în seria legăturilor cauzale; concept pe care însă ea nu putea să-l stabilească decît problematic, ca posibil de gîndit, fără a-i putea asigura realitatea obiectivă, ci numai pentru a nu fi atacată în însăși esența ei și aruncată într-o prăpastie de scepticism de către pretinsa imposibilitate a ceea ce trebuie să admită totuși ca fiind conceptibil.

Conceptul de libertate, întrucît realitatea lui e demonstrată printr-o lege apodictică a rațiunii practice, constituie cheia de

boltă a întregii clădiri a unui sistem al rațiunii pure, chiar și al celei speculative, și toate celelalte concepte (de Dumnezeu și nemurire) care rămîn în aceasta simple Idei fără sprijin, se leagă acum de el, capătă împreună cu el și prin el consistență și realitate obiectivă, adică *posibilitatea* lor este demonstrată prin faptul că libertatea există într-adevăr; căci această Idee se manifestă prin legea morală.

Dar libertatea este și singura dintre toate Ideile rațiunii speculative, a cărei posibilitate o *cunoaștem*, fără s-o scrutăm totuși, fiindcă ea este condiția* legii morale pe care o știm. Ideile de *Dumnezeu și nemurire* nu sînt însă condiții ale legii morale, ci numai condiții ale obiectului necesar al unei voințe determinate prin această lege, cu alte cuvinte numai ale folosirii practice a rațiunii noastre pure; deci, despre aceste Idei nu putem afirma, nu vreau să zic realitatea, dar nici măcar posibilitatea de a le *cunoaște și scruta*. Totuși ele sînt condițiile aplicării voinței moral determinate la obiectul dat ei a priori (Binele suprem). Prin urmare, posibilitatea lor, în această privință practică, poate și trebuie să fie *admisă*, fără totuși a le cunoaște și scruta teoretic. Pentru cerința din urmă însă, este suficient, din punct de vedere practic, ca aceste Idei să nu conțină nici o imposibilitate internă (contradicție). În comparație cu rațiunea speculativă, aici este numai un principiu *subiectiv* al valabilității unui adevăr, care pentru o rațiune tot pură, dar practică, este totuși *obiectiv valabil;* prin aceasta se procură Ideilor de Dumnezeu și de nemurire, cu ajutorul conceptului de libertate, realitate obiectivă și autoritate, ba chiar necesitate subiectivă (nevoie a rațiunii pure) de a le admite, fără ca, prin aceasta, rațiunea să se extindă în cunoașterea teore-

---

* Ca să nu se creadă că se întîlnesc aici *inconsecvențe,* dacă denumesc acum libertatea condiția legii morale, iar apoi, în această lucrare, afirm că legea morală este condiția prin care în primul rînd putem *deveni conștienți* de libertate, vreau numai să amintesc că libertatea este fără îndoială *ratio essendi* a legii morale, dar că legea morală este *ratio cognoscendi* a libertății. Căci dacă legea morală n-ar fi *mai întîi* clar gîndită în rațiunea noastră, nu ne-am considera niciodată îndreptățiți să admitem un lucru ca libertatea (deși ea nu implică o contradicție). Dar dacă nu ar exista libertate, legea morală nu s-ar găsi în noi.

tică; ci i se dă numai posibilitatea care mai înainte nu era decît o *problemă* și care acum devine o *aserțiune*, unindu-se astfel folosirea practică a rațiunii cu elementele celei teoretice. Și această nevoie nu este nevoia aproape ipotetică a unei intenții *oarecare* a speculației, încît să fim constrînși a admite ceva, dacă vrem să ducem la capăt folosirea speculativă a rațiunii, ci este o nevoie legică, de a admite ceva, fără care nu poate avea loc ceea ce *trebuie (soll)* să ne propunem fără încetare ca scop al acțiunilor noastre.

Ar fi desigur mai plăcut pentru rațiunea noastră speculativă ca, fără ocolul acesta, să rezolve ea acele probleme și să le păstreze ca îndreptar luminos pentru folosirea practică; numai că nu așa stau lucrurile cu facultatea noastră de speculație. Cei care se laudă cu asemenea cunoștinți înalte, să nu le mai dosească, ci să le înfățișeze public spre examinare și înaltă prețuire. Ei vor *să demonstreze:* ei bine! să demonstreze, și critica își depune armele la picioarele învingătorilor. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis*[4]. Deci fiindcă în realitate nu vor, probabil fiindcă nu pot, sîntem siliți să punem din nou mîna pe armele noastre, spre a căuta în folosirea morală a rațiunii și a întemeia pe ea conceptele de Dumnezeu, de libertate și de nemurire, pentru posibilitatea cărora speculația nu găsește suficiente garanții[5].

Aici se mai explică în primul rînd și enigma criticii: cum putem *contesta,* în speculație, folosirii suprasensibile a *categoriilor* realitatea obiectivă și cum le putem totuși *recunoaște* această *realitate* cu privire la obiectele rațiunii pure practice; căci acest lucru trebuie să pară la început în mod necesar ca *inconsecvent,* atîta vreme cît o astfel de folosire practică nu este cunoscută decît după nume. Dar dacă acum, printr-o analiză completă a rațiunii practice, se observă că realitatea de care este vorba nu urmărește aici o *determinare* teoretică a categoriilor și o extindere a cunoașterii spre suprasensibil, ci prin aceasta se spune numai că acestora le revine, în această privință, pretutindeni un *obiect,* pentru că ele sînt sau a priori conținute în determinarea necesară a voinței, sau inseparabil legate de obiectul ei, atunci inconsecvența dispare, fiindcă se dă acelor concepte o altă folosire decît aceea pe care o reclamă rațiunea speculativă. Dimpotrivă, se deschide acum perspectiva

unei confirmări, greu de așteptat mai înainte și foarte satisfăcătoare a *modului consecvent de gîndire* al criticii speculative, în faptul că, întrucît aceasta găsea că obiectele ca atare ale experienței și, odată cu ele, propriul nostru subiect, nu sînt decît fenomene la baza cărora însă stau totuși lucruri în sine, deci întrucît se socotea orice suprasensibil o născocire și conceptul lui lipsit de conținut, rațiunea practică procură acum pentru ea însăși și fără să se fi sfătuit cu cea speculativă, realitate unui obiect suprasensibil al categoriei cauzalității, anume *libertății* (deși, fiind vorba de un concept practic, tot numai spre folosire practică), confirmînd astfel printr-un fapt ceea ce în cazul precedent nu putea fi decît *gîndit*. În același timp, afirmația ciudată, deși incontestabilă, a criticii speculative că chiar *subiectul care gîndește își este lui însuși, în intuiția internă*, tot numai fenomen, dobîndește în Critica rațiunii practice și deplina confirmare, atît de bine, încît trebuie s-o admitem chiar dacă Critica rațiunii speculative nu ar fi dovedit această judecată*.

În acest mod înțeleg și de ce cele mai grave obiecții în contra criticii, pe care le-am întîlnit pînă acum, se învîrtesc tocmai în jurul acestor două puncte: anume, *pe de o parte,* realitatea obiectivă a categoriilor aplicate la noumene, negată în cunoașterea teoretică și afirmată în cea practică, *pe de altă parte* pretenția paradoxală de a se considera pe sine ca subiect al libertății drept noumen, iar în același timp, în raport cu natura, drept fenomen, în propria sa conștiință empirică. Căci atîta timp cît nu aveam concepte determinate despre moralitate și libertate, nu puteam bănui pe de o parte ce vrem să punem ca noumen la baza pretinsului fenomen, iar, pe de altă parte, dacă mai e posibil să ne facem o idee despre acest noumen, după ce mai înainte am consacrat exclusiv unor simple fenomene toate conceptele intelectului pur în folosirea lui teo-

* Unirea cauzalității ca libertate cu cauzalitatea ca mecanism al naturii, fiind stabilite, prima prin legea morală, cea de-a doua prin legea naturii, și anume într-unul și același subiect, în om, este imposibilă, dacă nu-l prezentăm pe om în raport cu prima ca ființă în sine, iar în raport cu cea de-a doua ca fenomen, ființa în sine fiind reprezentată în conștiința *pură,* fenomenul în conștiința *empirică.* Altfel, contradicția rațiunii cu sine însăși este inevitabilă[6].

retică. Numai o critică amănunțită a rațiunii practice poate înlătura toate aceste interpretări greșite și poate pune într-o lumină clară modul consecvent de a gîndi, care constituie tocmai privilegiul ei cel mai mare.

Atît e suficient pentru a justifica de ce în această lucrare conceptele și principiile rațiunii pure speculative, care au suferit deja critica lor proprie, mai sînt supuse din cînd în cînd din nou examinării, — ceea ce în alte împrejurări nu se potrivește cu mersul sistematic al unei științe în construcție (căci lucruri judecate nu trebuie pe drept decît să fie citate și nu puse din nou în discuție), totuși *aici* era permis, ba chiar necesar: fiindcă rațiunea e privită cum trece, cu acele concepte, la o cu totul altă folosire decît aceea pe care le-o dădea *dincolo*. O astfel de trecere face însă necesară o comparație a folosirii celei vechi cu cea nouă, pentru a distinge bine făgașul cel nou de cel precedent și în același timp a face să se observe legătura dintre ele. Considerații de asemenea natură, între altele cele îndreptate încă o dată asupra conceptului de libertate, dar în folosirea practică a rațiunii pure, nu vor fi socotite deci ca intercalare, urmînd a servi aproape numai la astupatul lacunelor din sistemul critic al rațiunii speculative (căci acesta este complet din punctul lui de vedere), spre a-i mai pune pe urmă, cum se face la cîte o construcție lucrată în grabă proptele și contraforturi, ci ca adevărate mădulare care fac perceptibilă conexiunea sistemului, pentru a permite să fie examinate în înfățișarea lor reală concepte care, în Critica rațiunii pure, nu puteau fi prezentate decît problematic. Acest avertisment se referă mai cu seamă la conceptul de libertate, cu privire la care trebuie să observăm cu mirare, că încă atît de mulți se laudă că-l pot înțelege foarte bine și-i pot explica posibilitatea, considerîndu-l numai din punct de vedere psihologic; în timp ce, dacă în prealabil l-ar fi examinat atent din punct de vedere transcendental, ar fi recunoscut atît *caracterul lui indispensabil* ca concept problematic în folosirea deplină a rațiunii speculative, cît și deplina lui *inconceptibilitate.* Și dacă ar fi pășit apoi cu acest concept la folosirea practică, ar fi trebuit să ajungă de la sine tocmai la acea determinare a lui în raport

cu principiile lui; asupra căreia ei sînt de altfel atît de puțin dispuși să se înțeleagă. Conceptul de libertate este motiv de indignare pentru toți *empiriștii*[7], dar și cheia celor mai sublime principii practice pentru moraliștii critici, care înțeleg în acest mod că trebuie să procedeze neapărat *rațional*. De aceea, rog pe cititor să nu treacă în fugă cu vederea peste ceea ce este spus despre acest concept la sfîrșitul Analiticii.

Dacă un astfel de sistem ca cel dezvoltat aici asupra rațiunii pure practice prin critica acestei rațiuni, a cerut multă sau puțină osteneală, mai ales pentru a nu scăpa tocmai punctul de vedere just din care întregul ei poate fi exact conturat, aceasta trebuie s-o las la aprecierea cunoscătorilor unei astfel de munci. El presupune într-adevăr *Întemeierea metafizicii moravurilor*, dar numai în măsura în care ne face o cunoștință prealabilă cu principiul datoriei, îi indică o formulă determinată și o justifică*; altfel, el există prin el însuși. Că nu s-a anexat, spre *completare*, și o *clasificare* a tuturor științelor practice, cum a făcut Critica rațiunii speculative, se găsește un motiv valabil în natura acestei facultăți a rațiunii. Căci determinarea specială a datoriilor, ca datorii ale oamenilor, în vederea clasificării lor, nu e posibilă decît dacă a fost cunoscut în prealabil subiectul acestei determinări (omul) potrivit naturii lui reale, cel puțin atît cît este necesar în raport cu datoria în genere; dar această determinare nu aparține unei Critici a rațiunii practice în genere, care nu vrea să indice complet decît principiile posibilității, sferei și limitelor rațiunii practice, fără raportare specială la natura umană. Clasificarea aparține aici, deci, sistemului științei, nu sistemului criticii.

---

* Un recenzent care voia să spună ceva spre blamarea acestei scrieri, a nimerit-o mai bine decît a gîndit probabil el însuși, spunînd că în ea nu a fost stabilit nici un principiu nou de moralitate, ci numai o *nouă formulă*. Dar cine ar voi să introducă un nou principiu al oricărei moralități și oarecum s-o descopere el cel dintîi? La fel ca și cînd înaintea lui lumea ar fi fost cu privire la datorie ignorantă sau într-o totală eroare. Cine știe însă ce înseamnă pentru matematician *o formulă* care definește precis ceea ce e de făcut pentru a rezolva o problemă, și nu te lasă să greșești, acela nu va considera ca fără importanță și inutilă o formulă care face același lucru cu privire la orice datorie în genere.

În capitolul al doilea al Analiticii am dat, sper, satisfacție unui anumit recenzent, iubitor de adevăr și perspicace, demn deci totdeauna de stimă, al *Întemeierii metafizicii moravurilor,* la obiecția sa că *conceptul de bine n-a fost stabilit acolo înaintea principiului moral** (cum ar fi fost necesar după părerea lui); la fel am ținut seamă și de alte cîteva obiecții venite de la oameni cărora găsirea adevărului le stă la inimă (căci cei care nu au în fața ochilor decît sistemul lor vechiu și în care este hotărît de mai înainte ce trebuie să fie aprobat sau dez-

* Mi s-ar putea face și obiecția: de ce nu am explicat mai întîi și *conceptul facultății de a rîvni (Begehrungsvermögens)* sau al *sentimentului plăcerii;* cu toate că această învinuire ar fi nedreaptă, deoarece ar trebui să presupunem cu drept cuvînt că această explicație a fost dată de psihologie. Dar s-ar putea desigur ca definiția să fie dată acolo astfel încît sentimentul plăcerii să slujească la definirea facultății de a rîvni (după cum se și întîmplă în adevăr de obicei); prin aceasta însă, principiul suprem al filosofiei practice ar trebui să se prezinte în mod necesar *empiric,* lucru care trebuie lămurit înainte de orice și care este total respins în această Critică. De aceea vreau să dau aici această explicație așa cum ea trebuie să fie, pentru a lăsa indecis, așa cum se cuvine la început, acest punct contestabil. **Viața** este facultatea unei ființe de a acționa după legile facultății de a rîvni. **Facultatea de a rîvni** este, pentru această ființă, *facultatea de a fi,* prin *reprezentările ei, cauza realității obiectelor acestor reprezentări.* **Plăcerea** *este reprezentarea acordului obiectului sau acțiunii cu condițiile subiective ale vieții, adică cu capacitatea cauzalității unei reprezentări în raport cu realitatea obiectului ei* (sau cu determinarea forțelor unui subiect spre acțiunea de a-l produce). Pentru Critică nu am nevoie de mai multe concepte împrumutate de la psihologie; restul îl face Critica însăși. Observăm ușor că prin această explicație rămîne nedecisă problema dacă plăcerea trebuie pusă totdeauna la baza facultății de a rîvni, sau dacă, în anumite condiții, ea nu urmează decît abia după determinarea acesteia din urmă; căci această explicație nu este compusă decît din note ale intelectului pur, adică din categorii care nu conțin nimic empiric. O astfel de precauție, anume de a nu anticipa judecăți proprii cu definiții hazardate, înainte de completa analiză a conceptului, la care adesea nu se ajunge decît foarte tîrziu, este foarte recomandabilă în întreaga filosofie, și totuși este nesocotită de multe ori. Vom observa de asemenea în tot cursul Criticii (atît al rațiunii teoretice cît și al celei practice) că se găsesc multe prilejuri de a umple goluri în vechiul procedeu dogmatic al filosofiei și de a îndrepta greșeli, care nu se observă decît dacă dăm conceptelor o folosire rațională *care se referă la ansamblul ei.*

aprobat, nu cer nici o explicare care ar putea sta în calea opiniilor lor personale); și la fel voi proceda și de acum înainte.

Cînd este vorba de stabilirea unei facultăți particulare a sufletului omenesc, după izvoarele, conținutul și limitele ei, nu putem începe desigur potrivit naturii cunoașterii omenești decît de la *părțile ei*, printr-o expunere exactă (atît cît este posibil în situația actuală a elementelor deja dobîndite) și completă a acestor părți. Trebuie să fim însă atenți și asupra unui alt lucru, mai mult filosofic și *arhitectonic*, anume de a sesiza exact *Ideea întregului* și plecînd de aici, deducînd toate părțile din conceptul acelui întreg, de a le cuprinde cu privirea în raporturile lor reciproce într-o facultate a rațiunii pure. Această examinare și această garanție nu sînt posibile decît printr-o cunoaștere foarte aprofundată a sistemului, și cei care s-au descurajat în fața primelor cercetări, deci nu au găsit demnă de osteneală dobîndirea acestei cunoștințe, nu pot ajunge la treapta a doua, adică la privirea de ansamblu, care este o întoarcere sintetică la ceea ce a fost dat anterior analitic, și nu e de mirare dacă ei găsesc pretutindeni inconsecvențe; deși lacunele pe care ei le presupun, nu se găsesc în sistemul însuși, ci numai în mersul incoerent al propriei lor gîndiri.

În privința acestei opere nu mă tem de loc de învinuirea că aș voi să introduc o *nouă limbă*, fiindcă genul cunoștințelor se apropie aici de la sine de popularitate. Această învinuire nu putea trece nici cu ocazia primei Critici prin mintea cuiva care, în loc s-o răsfoiască numai, ar fi aprofundat-o. A meșteșugi cuvinte noi, acolo unde limba nu duce lipsă de expresii pentru concepte date, este o osteneală puerilă de a te distinge din mulțime, dacă nu prin idei noi și adevărate, cel puțin printr-un petec nou cusut pe haina cea veche. Dacă, prin urmare, cititorii acelei scrieri cunosc expresii mai populare, dar care să fie tot atît de potrivite ideii, cum mi se par mie cele de acolo, sau care se încumetă cumva a demonstra nulitatea acestor idei însele, deci și a oricărei expresii care s-o desemneze, atunci prin cea dintîi m-ar îndatora foarte, căci eu nu vreau decît să fiu înțeles, iar prin cea de-a doua și-ar cîștiga un merit pentru filosofie. Dar atîta timp cît acele idei mai stau în pi-

cioare, tare mă îndoiesc că li s-ar fi putut găsi expresii potrivite și totuși mai uzuale*.

În acest mod ar fi descoperite pe viitor principiile a priori a două facultăți ale sufletului *(Gemüt):* ale facultății de cu-

---

* Mai mult (decît de acea obscuritate) mă tem de eventualele interpretări greșite relative la cîteva expresii pe care le-am ales cu cea mai mare grijă, spre a împiedica să se sesizeze eronat conceptul la care se referă. Astfel, în tabela categoriilor rațiunii *practice,* sub titlul modalității, *permisul* și *interzisul* (posibilul sau imposibilul din punct de vedere practic obiectiv) au în limbajul comun aproape același sens ca categoria următoare a *datoriei* și a *contrarului datoriei;* aici însă, *prima* trebuie să desemneze ceea ce este în acord sau în contradicție cu un precept practic numai posibil (cam cum e soluționarea tuturor problemelor de geometrie sau mecanică), iar cea *de-a doua,* ceea ce stă în raport cu o lege, care se află *real* în rațiunea în genere; și această deosebire de sens deși cam neobișnuită nu este străină nici limbajului comun. Astfel, de exemplu, este *interzis* unui orator ca orator să făurească cuvinte sau combinații de cuvinte noi; poetului i se *permite* aceasta într-o măsură oarecare; dar în nici unul din aceste cazuri nu ne gîndim la datorie. Căci dacă cineva vrea să-și piardă renumele de orator, nimeni nu-l poate împiedica. Aici nu e vorba de distingerea *imperativelor* în principii de determinare *problematice, asertorice și apodictice.* La fel, în nota în care puneam față în față Ideile morale de perfecțiune practică în diferitele școli filosofice, am distins Ideea de *înțelepciune* de aceea de *sfințenie,* cu toate că eu însumi am afirmat că în fond și obiectiv ele sînt identice. Numai că în acest loc nu înțeleg decît acea înțelepciune, pe care și-o arogă omul (stoicul), deci o consider *subiectiv,* ca o însușire atribuită fals omului. (Eventual expresia de *virtute,* de care stoicul făcea de asemenea atîta paradă, ar desemna mai bine caracteristica școlii lui). Dar expresia unui *postulat* al rațiunii pure practice ar putea pricinui și mai mult o interpretare greșită, dacă sensul lui ar fi confundat cu acela al postulatelor matematicii pure, care au certitudine apodictică. Acestea din urmă postulează însă *posibilitatea unei acțiuni,* al cărei obiect a fost a priori recunoscut ca *posibil* în mod teoretic și cu deplină certitudine. Cel dintîi postulează însă posibilitatea unui obiect (Dumnezeu și nemurirea sufletului) în baza unor legi apodictice *practice,* deci numai în folosul unei rațiuni practice; căci această certitudine a posibilității postulate nu este teoretică, prin urmare nici apodictică, adică nu este o necesitate recunoscută în raport cu obiectul, ci supoziție necesară în raport cu subiectul, pentru observarea legilor obiective, dar practice; prin urmare, numai o ipoteză necesară. Pentru această necesitate subiectivă, dar totuși adevărată și necondiționată a rațiunii, nu am putut găsi o expresie mai bună.

noaștere și ale facultății de a rîvni, și determinate în ce privește condițiile, sfera și limitele folosirii lor, iar prin aceasta se va fi pus un fundament mai sigur pentru o filosofie sistematică, atît teoretică cît și practică, ca știință.

Nu s-ar putea întîmpla însă nimic mai rău pentru aceste strădanii decît ca cineva să facă descoperirea neașteptată, că nu există în genere nici o cunoștință a priori și că nici nu poate exista. Dar din această parte nu este nici o primejdie. E ca și cînd cineva ar voi să demonstreze cu ajutorul rațiunii că nu există rațiune. Căci noi nu spunem că cunoaștem ceva cu ajutorul rațiunii decît atunci cînd sîntem conștienți că am fi putut cunoaște acel ceva chiar dacă nu l-am fi întîlnit astfel în experiență; prin urmare, cunoaștere cu ajutorul rațiunii și cunoaștere a priori sînt unul și același lucru. A voi să stoarcem necesitate dintr-un principiu empiric *(ex pumice aquam)*[8] și, odată cu aceasta, să procurăm unei judecăți și universalitate adevărată (fără care nu există nici deducție logică, prin urmare nici silogism prin analogie, care e cel puțin o universalitate prezumată și o necesitate obiectivă, și deci presupune necesitatea obiectivă), este o contradicție evidentă. A substitui necesitatea subiectivă, adică obișnuită, necesității obiective, care nu există decît în judecățile a priori, înseamnă a nega rațiunii puterea de a judeca asupra obiectului, adică de a-l cunoaște, pe el și ceea ce-i aparține; înseamnă, de exemplu, a spune despre ceea ce succede deseori și totdeauna unei anumite stări anterioare, că de la una nu putem *conchide* la cealaltă (căci aceasta ar însemna necesitate obiectivă și concept despre o legătură a priori); ci ne e îngăduit numai să ne așteptăm la cazuri asemănătoare (într-un mod asemănător animalelor), înseamnă a respinge conceptul de cauză ca fundamental fals și ca simplă fraudă a gîndirii. Dacă am vrea să remediem această deficiență a valabilității obiective și a valabilității universale care decurge din ea, prin faptul că nu am vedea nici un motiv să atribuim altor ființe raționale un alt mod de reprezentare, dacă acesta ne-ar duce la un raționament valabil, atunci ignoranța noastră ne-ar face mai multe servicii pentru lărgirea cunoașterii noastre decît întreaga reflexie. Căci numai din cauză că

nu cunoaștem alte ființe raționale în afară de om, am avea dreptul să le presupunem constituite așa cum ne cunoaștem pe noi, adică le-am cunoaște cu adevărat. Nu vreau nici măcar să menționez aici că universalitatea cu care o judecată este considerată ca adevărată nu dovedește valabilitatea ei obiectivă (adică valabilitatea ei ca cunoștință), ci, chiar dacă acea valabilitate s-ar prezenta întîmplător, ea nu ar putea oferi totuși o dovadă a acordului cu obiectul; că mai curînd numai valabilitatea obiectivă poate constitui baza unui acord necesar și universal.

Hume[9] s-ar simți de asemenea foarte bine în acest *sistem al empirismului universal* în principii, căci el nu dorea, precum se știe, nimic altceva, decît ca, în locul oricărui sens obiectiv al necesității în conceptul de cauză, să se accepte numai unul subiectiv, anume obișnuința, pentru a interzice rațiunii orice judecată despre Dumnezeu, libertate și nemurire; și, dacă i se concedau principiile, el se pricepea, desigur, foarte bine să tragă concluzii cu toată stringența logică. Dar **Hume** însuși nu a conceput empirismul așa de general, încît să includă în el și matematica. El considera judecățile ei drept analitice, și dacă asertiunile lui ar fi juste, ele ar fi de fapt și apodictice, dar cu toate acestea nu s-ar putea trage de aici nici o concluzie cu privire la vreo putere a rațiunii de a formula și în filosofie judecăți apodictice, și anume sintetice (cum este principiul cauzalității). Dar dacă am accepta empirismul principiilor ca *universal,* atunci și matematica ar fi inclusă în el.

Dacă această știință ajunge în contradicție cu rațiunea, care nu admite decît principii empirice, cum aceasta este inevitabil în antinomia în care matematica demonstrează irefutabil divizibilitatea infinită a spațiului, pe care însă empirismul n-o poate admite, atunci cea mai mare evidență posibilă a demonstrației este în contradicție vădită cu pretinsele concluzii scoase din principiile experienței și trebuie să întrebăm ca orbul lui Cheselden: ce mă înșală, vederea sau simțirea? (Căci empirismul se bazează pe o necesitate *simțită,* iar raționalismul pe una înțeleasă). Și astfel empirismul universal se vădește a fi adevăratul *scepticism,* care în mod eronat a fost atribuit lui

Hume în sens atît de nelimitat*, căci el lăsa în matematică cel puțin o piatră sigură de încercare a experienței, în timp ce empirismul universal nu-i îngăduie acesteia nici o piatră de încercare (care nu poate fi găsită decît în principiile a priori), deși experiența nu constă totuși din simple sentimente, ci și din judecăți.

Totuși, cum în acest secol filosofic și critic cu greu poate fi luat în serios acest empirism și cum el nu este probabil formulat decît pentru exercițiul judecății și pentru a pune prin contrast într-o lumină mai vie necesitatea principiilor raționale a priori, putem fi recunoscători acelora care se ostenesc cu această muncă, care de altfel nu este tocmai instructivă.

---

* Nume, care desemnează pe adepții unei secte, au dus totdeauna la multe tertipuri; e ca și cînd cineva ar spune: *N. e un idealist*. Căci cu toate că el nu numai că nu admite, dar insistă că reprezentărilor noastre de lucruri externe le corespund obiecte reale de lucruri externe, el vrea totuși ca forma intuirii lor să nu depindă de ele, ci numai de simțirea umană[10].

INTRODUCERE

Despre Ideea unei Critici a rațiunii practice

Folosirea teoretică a rațiunii se ocupa cu obiecte ale simplei facultăți de cunoaștere, iar o critică a ei cu privire la această folosire se referea propriu-zis numai la facultatea *pură* de cunoaștere, fiindcă aceasta stîrnea bănuiala, care s-a și adeverit după aceea, că s-ar rătăci cu ușurință dincolo de limitele ei, printre obiecte inaccesibile sau chiar printre concepte contradictorii. Cu folosirea practică a rațiunii lucrurile stau altfel. În aceasta din urmă, rațiunea se ocupă cu principiile determinante ale voinței, care este o facultate de a produce obiecte corespunzătoare reprezentărilor sau cel puțin de a se determina pe sine la producerea acestora (fie că puterea fizică e suficientă, fie că nu), adică de a-și determina cauzalitatea. Căci aici rațiunea poate cel puțin reuși să decidă voința, și întrucît nu este vorba decît de voliție, ea are totdeauna realitate obiectivă. Aici prima întrebare este deci: dacă rațiunea pură își este suficientă ei însăși pentru determinarea voinței sau dacă ea nu poate fi un principiu determinant al acesteia decît dacă este condiționată empiric? Aici intervine acum un concept al cauzalității, justificat de critica rațiunii pure, deși nesusceptibil de o prezentare empirică, anume conceptul de *libertate;* și dacă noi putem găsi acum mijloace pentru a dovedi că această proprietate aparține de fapt voinței omenești (și la fel și voinței tuturor ființelor raționale), atunci va fi demonstrat prin aceasta nu numai că rațiunea pură poate fi practică, ci că ea singură, și nu cea îngrădită empiric, este necondiționat practică. Prin urmare, nu vom avea de elaborat o critică a rațiunii *pure prac-*

tice, ci numai una a rațiunii *practice* în genere. Căci rațiunea pură, odată ce s-a dovedit că există, nu are nevoie de critică. Ea este aceea care conține îndreptarul pentru critica întregii ei folosiri. Critica rațiunii practice în genere are deci obligația de a-i răpi rațiunii, condiționate empiric, pretenția de a voi să constituie exclusiv ea singură principiul determinant al voinței. Folosirea rațiunii pure, dacă s-a demonstrat că ea există, este numai imanentă; folosirea condiționată empiric, care-și arogă singură suveranitatea, este din contra transcendentă și se manifestă în pretenții și porunci care depășesc cu totul domeniul ei, ceea ce este tocmai inversul a ceea ce se putea spune despre folosirea speculativă a rațiunii pure.

Totuși, cum tot rațiunea pură este aceea, a cărei cunoaștere servește aici de fundament folosirii practice, diviziunea unei Critici a rațiunii practice va trebui să fie orînduită, în linii generale, în conformitate cu cea a rațiunii speculative. Trebuie să avem deci o doctrină a *elementelor* ei și o metodologie a ei; în cea dintîi, ca partea întîi, o *analitică* ca regulă a adevărului și o *dialectică* ca expunere și soluționare a aparenței în judecățile rațiunii practice. Dar ordinea în subdiviziunea analiticei va fi iarăși inversul celei din Critica rațiunii pure speculative. Căci în cea de față vom merge pornind de la *principii* spre *concepte*, și abia de aici, pe cît posibil, spre simțuri; pe cînd la rațiunea speculativă porneam dimpotrivă de la simțuri și trebuia să sfîrșim cu principiile. Cauza acestei răsturnări se află iarăși în faptul că acum avem a face cu o voință și că trebuie să considerăm rațiunea în raport nu cu obiectele, ci cu această voință și cauzalitatea ei; căci principiile cauzalității empiric necondiționate trebuie să facă începutul, după care poate fi făcută încercarea de a stabili conceptele noastre despre principiul determinării unei asemenea voințe, a aplicării lor la obiecte, în cele din urmă la subiect și la sensibilitatea lui. Legea cauzalității prin libertate, adică un principiu pur practic, formează aici inevitabil începutul și își determină obiectele, la care, numai, poate fi raportat[11].

Partea întîi a Criticii rațiunii practice

TEORIA ELEMENTELOR RAȚIUNII PURE PRACTICE

Cartea întîi

ANALITICA RAȚIUNII PURE PRACTICE

Capitolul întîi

DESPRE PRINCIPIILE RAȚIUNII PURE PRACTICE

§ 1

DEFINIȚIE

Principiile practice sînt judecăți care cuprind o determinare universală a voinței, căreia îi sînt subordonate mai multe reguli practice. Ele sînt subiective sau *maxime*, cînd condiția este considerată de către subiect ca valabilă numai pentru voința lui; dar sînt obiective sau *legi* practice, cînd condiția e recunoscută ca obiectivă, adică valabilă pentru voința oricărei ființe raționale.

NOTĂ

Dacă se admite că rațiunea *pură* poate conține în sine un fundament practic, adică suficient pentru determinarea voinței, atunci există legi practice; dacă nu, atunci toate principiile practice nu vor fi decît simple maxime. În voința patologic afectată a unei ființe raționale se poate întîlni un conflict între maxime și legile practice recunoscute de ea însăși. De exemplu, cineva își poate face o maximă din a nu suporta nerăzbunată nici o insultă și totuși să înțeleagă în același timp că aceasta nu este o lege practică, ci numai o maximă a lui, că, dimpotrivă, ca regulă pentru voința oricărei ființe raționale, nu poate fi de acord cu ea însăși în una și aceeași maximă. În cunoașterea naturii, principiile a ceea ce se întîmplă (de exemplu, principiul egalității acțiunii și a reacțiunii în comunicarea mișcării) sînt în același timp legi ale naturii; căci folosirea rațiunii este acolo teoretică și determinată de natura obiectului. În cunoașterea practică, adică în aceea care are a face numai cu principii de determinare ale voinței, principiile pe care ni

le stabilim nu sînt încă pentru aceasta legi cărora să ne supunem inevitabil, fiindcă în domeniul practic rațiunea are a face cu subiectul, cu facultatea de a rîvni adică, după a cărei natură particulară regula se poate îndruma în chip diferit. Regula practică este totdeauna un produs al rațiunii, fiindcă ea prescrie acțiunea ca mijloc de a realiza un efect, urmărit ca scop. Pentru o ființă însă la care rațiunea nu este singurul principiu determinant al voinței, această regulă este un *imperativ*, adică o regulă caracterizată printr-un trebuie *(ein Sollen)*, care exprimă o constrîngere obiectivă la acțiune și semnificînd că, dacă rațiunea ar decide în întregime voința, acțiunea s-ar petrece potrivit acestei reguli. Imperativele sînt deci valabile obiectiv și diferă total de maxime, care nu sînt decît principii subiective. Dar imperativele determină, sau condițiile cauzalității ființei raționale ca o cauză eficientă numai în raport cu efectul și cu mijloacele suficiente de a-l realiza, sau determină numai voința, indiferent dacă aceasta este sau nu suficientă pentru efect. Primele ar fi imperative ipotetice și ar conține simple precepte ale îndemînării; cele din urmă ar fi, dimpotrivă, categorice și numai legi practice. Maximele sînt deci *principii*, dar nu *imperative*. Iar imperativele însele, dacă sînt condiționate, adică dacă nu determină pur și simplu voința ca voință, ci numai în vederea unui efect rîvnit, dacă sînt deci imperative ipotetice, sînt într-adevăr *precepte* practice, dar nu *legi*. Legile trebuie să determine suficient voința ca voință, înainte de a mă întreba dacă am puterea necesară pentru a produce un efect dorit, sau ce trebuie să fac pentru a-l produce, prin urmare trebuie să fie categorice, altfel ele nu sînt legi; fiindcă le lipsește necesitatea care, ca să fie practică, trebuie să fie independentă de condiții patologice, prin urmare de condiții legate întîmplător de voință. Spuneți de exemplu cuiva că trebuie să muncească și să facă economii în tinerețe, pentru a nu trăi în mizerie la bătrînețe, iată un just și totodată important precept practic pentru voință. Vedem însă imediat că voința este îndreptată aici spre *altceva* pe care presupunem că-l dorește și această dorință trebuie s-o lăsăm pe seama lui, a făptașului însuși, fie că mai prevede și alte resurse în afară de averea agonisită de el însuși, fie că nu mai speră să îmbătrînească, sau că se gîndește că odată, în caz de mizerie, o să

se descurce. Rațiunea, numai din care poate izvorî regula care să includă necesitate, pune în acest precept al ei și necesitate (căci fără aceasta nu ar fi imperativ), dar această necesitate este numai subiectiv condiționată și n-o putem presupune în aceeași măsură în toate subiectele. Pentru legitatea ei se cere însă ca rațiunea să aibă nevoie numai de a se presupune pe *ea însăși*, fiindcă regula numai atunci este obiectiv și universal valabilă, dacă este valabilă fără condiții subiective și accidentale, care disting o ființă rațională de alta. Cînd cuiva i se spune că nu trebuie să facă niciodată făgăduieli mincinoase, aceasta este o regulă care privește numai voința lui; intențiile pe care le poate avea omul, pot fi îndeplinite sau nu prin aceeași voință; simpla voliție este aceea care trebuie să fie determinată absolut a priori de acea regulă. Dacă această regulă se dovedește a fi practic justă este o lege, fiindcă este un imperativ categoric. Legile practice se referă deci numai la voință, independent de ceea ce se efectuează prin cauzalitatea ei, și, pentru a le avea pure, putem face abstracție de aceasta din urmă (ca aparținînd lumii simțurilor).

§ 2

TEOREMA I

Toate principiile practice, care presupun un *obiect* (materie) al facultății de a rîvni ca principiu determinant al voinței, sînt empirice și nu pot oferi legi practice.

Prin materia facultății de a rîvni înțeleg un obiect a cărui realitate este rîvnită. Dacă rîvnirea acestui obiect precede regula practică și este condiție pentru ca aceasta să devină un principiu, spun *(în primul rînd):* principiul acesta este totdeauna empiric. Căci principiul determinant al liberului arbitru[12] este atunci reprezentarea unui obiect și legătura ei cu subiectul, prin care facultatea de a rîvni este determinată să realizeze obiectul rîvnit. Dar un astfel de raport cu subiectul se numește *plăcerea* produsă de realitatea unui obiect. Plăcerea ar trebui deci să fie presupusă ca condiție a posibilității de determinare a liberului arbitru. Dar despre nici una din reprezentările vreunui obiect, oricare ar fi ea, nu se poate cunoaște a priori dacă va fi însoțită de *plăcere* sau de *neplăcere* sau va

fi *indiferentă*. Într-un asemenea caz, deci, principiul determinant al liberului arbitru trebuie să fie totdeauna empiric, prin urmare și principiul practic material, care îl presupunea ca condiție.

Cum însă *(în al doilea caz)* un principiu care nu se întemeiază decît pe condiția subiectivă a capacității de a simți o plăcere sau o neplăcere (care nu poate fi cunoscută niciodată decît empiric și nu poate fi în același mod valabilă pentru toate ființele raționale) poate sluji, desigur pentru subiectul care o posedă, ca maximă a lui, dar nu poate servi ca *lege* și acestei capacități însăși (fiindcă îi lipsește necesitatea obiectivă care trebuie recunoscută a priori), un asemenea principiu nu poate oferi niciodată o lege practică.

§ 3

TEOREMA A II-A

Toate principiile practice materiale sînt, ca atare, de unul și același gen și se încadrează în principiul universal al iubirii de sine sau al fericirii personale.

Plăcerea provenind din reprezentarea existenței unui lucru, întrucît ea e principiul determinant al rîvnirii acestui lucru, se întemeiază pe capacitatea de a simți a subiectului, fiindcă depinde de existența unui obiect; prin urmare, ea aparține simțului (sentimentului) și nu intelectului, care exprimă o raportare a reprezentării la *un obiect*, după concepte, iar nu la *subiect*, după sentimente. Ea nu este, deci, practică decît în măsura în care senzația de plăcere, pe care subiectul o așteaptă de la realitatea obiectului, determină facultatea de a rîvni. Dar conștiința unei ființe raționale despre plăcerile vieții, care însoțesc neîntrerupt întreaga ei existență, este *fericirea*, iar principiul de a face din ea principiul suprem de determinare al liberului arbitru este principiul iubirii de sine. Deci toate principiile materiale care pun principiul determinant al liberului arbitru în plăcerea sau neplăcerea pe care le resimțim de la realitatea unui obiect oarecare, sînt absolut de o *singură și aceeași specie*, întrucît toate aparțin principiului iubirii de sine sau al fericirii personale.

CONSECINȚĂ

Toate regulile practice *materiale* situează principiul determinant al voinței *în facultatea inferioară de a rîvni,* și dacă n-ar exista nici o lege *pur formală* a voinței, care s-o determine suficient, nu s-ar putea admite *nici facultatea superioară de a rîvni.*

NOTA I

E de mirare cum oameni, altfel cu minte ageră, pot crede că găsesc o diferență între *facultatea inferioară* și *cea superioară de a rîvni,* după cum *reprezentările,* care sînt legate de sentimentul plăcerii, își au originea în *simțuri* sau în *intelect.* Căci atunci cînd căutăm principiile determinante ale rîvnirii și le situăm în vreo plăcere pe care o așteptăm de la ceva, nu interesează să știm de unde provine *reprezentarea* acestui obiect de desfătare, ci numai să știm cît de mult desfată. Cînd o reprezentare, oricît și-ar avea sediul şi originea în intelect, nu poate determina liberul arbitru decît fiindcă presupune în subiect un sentiment de plăcere, atunci faptul că ea este un principiu determinant al liberului arbitru depinde în întregime de natura simțului intern, anume ca acest simț să poată fi plăcut afectat de ea. Reprezentările de obiecte pot fi încă oricît de diverse, pot fi reprezentări ale intelectului, ba chiar ale rațiunii, în opoziție cu reprezentările simțurilor, sentimentul plăcerii, singurul prin care ele devin propriu-zis principiul determinant al voinței (plăcerea, desfătarea, pe care o așteptăm de la ele, care stimulează activitatea la producerea obiectului), este de una și aceeași specie, nu numai fiindcă nu poate fi cunoscut totdeauna decît empiric, ci și pentru că el afectează una și aceeași forță vitală, care se manifestă în facultatea de a rîvni, și în această privință nu se poate distinge întru nimic de orice alt principiu determinant, decît numai în grad. Altfel cum am putea face, din punctul de vedere al *mărimii,* o comparație între două principii determinante, total diferite ca mod de reprezentare, pentru a prefera pe cel care afectează mai mult facultatea de a rîvni? Același om poate înapoia, fără s-o citească, o carte instructivă pentru el, care-i cade numai o

singură dată în mînă, pentru a nu pierde vînătoarea; poate pleca la mijlocul unei cuvîntări frumoase, pentru a nu întîrzia de la masă; poate părăsi o convorbire rezonabilă, pe care de altfel o preţuieşte foarte mult, pentru a se aşeza la masa de joc; poate chiar goni un sărac, pe care de altfel îi face plăcere să-l ajute, fiindcă tocmai în momentul acela nu are în buzunar decît banii ce-i trebuie ca să plătească intrarea la teatru. Dacă decizia voinţei se bazează pe sentimentul de plăcere sau de neplăcere, la care el, dintr-o cauză oarecare, se aşteaptă, atunci îi e cu totul indiferent modul de reprezentare care-l afectează. Cît de puternică, cît de îndelungată, cît de uşor cîştigată şi des repetată este această plăcere, numai aceasta îl interesează pe el, spre a se decide pentru o alegere. După cum aceluia care are nevoie de aur pentru o cheltuială îi este cu totul indiferent dacă aurul e extras din munţi sau din nisip prin spălare, numai să fie acceptat pretutindeni pentru aceeaşi valoare, tot astfel, nici un om pe care-l interesează numai plăcerile vieţii nu întreabă dacă reprezentările intelectului sau ale simţurilor îi procură desfătarea, ci numai *cît de multe şi de intense* sînt plăcerile pe care i le procură pentru un timp cît mai lung. Numai aceia care ar contesta raţiunii pure puterea de a determina voinţa fără a presupune vreun sentiment, se pot îndepărta atît de mult de propria lor explicare, încît să considere totuşi cu totul eterogen ceea ce mai înainte ei înşişi raportaseră la unul şi acelaşi principiu. Aşa se face, de exemplu, că putem găsi plăcere şi din simpla *aplicare a forţei,* în conştiinţa tăriei noastre sufleteşti pentru biruirea piedicilor care se opun proiectelor noastre, în cultivarea talentelor spirituale ş.a.m.d. şi noi le numim pe bună dreptate bucurii şi desfătări *mai fine,* fiindcă sînt mai mult decît altele în puterea noastră, nu se uzează, ci, dimpotrivă, fortifică sentimentul spre o mai intensă gustare a lor şi, desfătînd, cultivă în acelaşi timp. Dar, a le da din această cauză drept un alt mod de a determina voinţa decît cel numai prin simţuri, atunci cînd, pentru posibilitatea acestor desfătări, ele presupun totuşi, ca primă condiţie a acestei mulţumiri, un sentiment sădit în noi în acest scop, e ca şi cînd nişte ignoranţi care, vrînd să cîrpăcească în metafizică, gîndesc materia atît de subtilă, atît de rafinată, încît din această cauză ameţesc ei înşişi, şi

cred că şi-au imaginat în felul acesta o ființă *spirituală*, și totuşi întinsă. Dacă, împreună cu **Epicur**, admitem că virtutea nu determină voința decît prin simpla plăcere pe care ea o promite, nu o putem acuza că consideră această plăcere ca fiind similară cu plăcerile celor mai grosolane simțuri; căci nu avem nici o rațiune de a-i pune în sarcină că ar fi atribuit numai simțurilor corporale reprezentările prin care este excitat în noi acest sentiment. Pe cît putem bănui, el a căutat izvorul multora din ele, deopotrivă de stăruitor, în folosirea facultății superioare de cunoaştere; dar aceasta nu l-a împiedicat și nici nu-l putea împiedica să considere, după principiul amintit, ca absolut omogenă plăcerea însăşi pe care ne-o oferă acele reprezentări, oricum intelectuale, și numai prin care ele pot deveni principii determinante ale voinței. A fi *consecvent* este obligația supremă a unui filosof şi totuşi se întîlneşte cel mai rar. Vechile şcoli greceşti ne dau despre aceasta mai multe exemple decît se pot întîlni în epoca noastră *sincretică*[13], cînd din principii contradictorii se formează un anumit *sistem conciliant* plin de rea credință și superficialitate, fiindcă acesta convine mai bine unui public care se mulțumeşte să ştie din toate cîte ceva şi în total nimic, şi să se pricepă astfel în toate. Principiul fericirii personale, cu oricîtă inteligență și rațiune s-ar folosi, n-ar cuprinde totuşi, pentru voință, alte principii determinante decît cele adecvate facultății *inferioare* de a rîvni, şi deci sau nu există facultate superioară de a rîvni, sau *rațiunea pură* trebuie să fie ea însăşi practică, adică să poată decide voința prin simpla formă a regulei practice, adică fără presupunerea vreunui sentiment, prin urmare fără reprezentările de plăcut sau de neplăcut ca materie a facultății de a rîvni, care este totdeauna o condiție empirică a principiilor. Numai atunci şi anume în măsura în care ea decide prin ea însăşi voința (și nu este în slujba înclinărilor) rațiunea este adevărata facultate *superioară* de a rîvni, căreia cea determinabilă patologic îi este subordonată şi de care este real, ba chiar *specific* diferită, aşa că şi cel mai mic amestec din pornirile celei din urmă dăunează tăriei și superiorității ei, aşa precum şi cel mai neînsemnat element empiric, intervenind ca condiție într-o demonstrație matematică, îi scade şi-i distruge demnitatea şi forța. Într-o lege practică, rațiunea determină

nemijlocit voința, nu cu ajutorul unui sentiment intermediar de plăcere ori neplăcere, nici chiar cu ajutorul unuia legat de această lege: și numai fiindcă ea poate fi, ca rațiune pură și practică, o face să fie *legislatoare.*

NOTA II

A fi fericit este în chip necesar dorința oricărei ființe raționale, dar finite, și este, deci, un inevitabil principiu determinant al facultății ei de a rîvni. Căci mulțumirea cu existența ei întreagă nu este o posesiune originară și o fericire care ar presupune o conștiință a independenței ei și a aptitudinii ei de a-și fi suficientă ei însăși, ci o problemă impusă de însăși natura ei finită, fiindcă ea are nevoi, iar aceste nevoi privesc materia facultății ei de a rîvni, adică ceva care se raportează la un sentiment de plăcere sau de neplăcere, care servește subiectiv ca principiu, prin care este determinat ceea ce ne lipsește și de care avem nevoie pentru a fi mulțumiți cu starea noastră proprie. Dar tocmai fiindcă acest principiu material de determinare nu poate fi cunoscut de către subiect decît empiric, este imposibil să privim această problemă ca o lege, deoarece, ca obiectivă, legea ar trebui să cuprindă, în toate cazurile și pentru toate ființele raționale, același principiu determinant al voinței. Căci deși conceptul de fericire servește *pretutindeni* ca fundament raportului practic dintre *obiecte* și facultatea de a rîvni, el nu este totuși decît titlul general al principiilor subiective de determinare și nu determină nimic în mod specific; totuși numai de aceasta este vorba în această problemă practică, și, fără acea determinare, ea nu poate fi de loc soluționată. În ce anume își plasează fiecare fericirea, depinde de fiecare sentiment particular al său de plăcere sau de neplăcere, și chiar în unul și același subiect depinde de diversitatea nevoilor care urmează modificărilor acestui sentiment, și astfel o lege *subiectiv necesară* (ca lege naturală) este, *obiectiv*, un principiu practic cu mult prea contingent, care în diferitele subiecte poate și trebuie să fie foarte diferit, prin urmare nu poate constitui nicicînd o lege; fiindcă în dorința nestăpînită după fericire nu este vorba de forma conformității cu legea, ci numai de materia ei, anume dacă și cîtă plăcere poate fi așteptată de la observarea legii. Principiile iubirii de

sine pot cuprinde în adevăr regulile generale ale îndemînării (a găsi mijloace pentru atingerea scopurilor); dar atunci sînt numai principii teoretice*, de exemplu, că cel care ar dori să mănînce pîine, n-ar avea decît să imagineze o moară. Dar preceptele practice, care se întemeiază pe aceste principii, nu pot fi niciodată universale, căci principiul determinant al facultății de a rîvni se bazează pe sentimentul plăcerii sau neplăcerii, pe care niciodată nu-l putem considera ca îndreptat universal spre aceleași obiecte.

Dar să presupunem că ființe raționale finite ar gîndi absolut la fel și cu privire la ceea ce ele trebuie să accepte ca obiecte ale sentimentelor lor de plăcere sau de durere, ba chiar și cu privire la mijloacele de care trebuie să se servească pentru a atinge pe cele dintîi și a evita pe celelalte: totuși *principiul iubirii de sine* nu ar putea fi dat de ele în nici un caz drept o *lege practică;* căci această unanimitate nu ar fi decît contingentă. Principiul determinant nu ar fi totdeauna totuși decît subiectiv valabil și numai empiric, și nu ar avea acea necesitate pe care o gîndim în orice lege, anume necesitatea obiectivă din principii a priori; căci ar trebui să considerăm această necesitate nu ca practică, ci pur și simplu ca fizică, anume că prin pornirile noastre sîntem constrînși la acțiune tot atît de inevitabil ca și la căscat, atunci cînd vedem pe alții căscînd. S-ar putea mai curînd afirma că nu există legi practice, ci numai *sfaturi,* în sprijinul dorințelor noastre, decît să se înalțe principii numai subiective la rangul de legi practice, care trebuie să aibă necesitate absolut obiectivă, nu numai subiectivă, și care trebuie cunoscute prin rațiune, a priori și nu prin experiență (oricît de empiric universală ar fi aceasta). Înseși regulile fenomenelor concordante nu sînt numite legi naturale (de exemplu cele mecanice) decît dacă sau le cunoaștem într-adevăr a priori, sau (ca cele chimice) presupunem măcar

* Judecățile care în matematică sau fizică sînt numite *practice* ar trebui să fie numite propriu-zis *tehnice.* Căci aceste științe nu au a face cu determinarea voinței; ele nu indică decît diversul acțiunii posibile, divers care este suficient pentru a produce un anumit efect și sînt deci la fel de teoretice ca toate judecățile care enunță legături între cauză și efect. Cui îi place efectul trebuie să accepte și existența cauzei.

că le-am cunoaşte a priori din raţiuni obiective, dacă scrutarea noastră ar pătrunde mai adînc. Dar pentru principiile numai subiective practice devine o condiţie categorică faptul că la baza lor trebuie să stea condiții nu obiective, ci subiective ale liberului arbitru; prin urmare că ele nu pot fi reprezentate oricînd decît ca simple maxime, dar niciodată ca legi practice. Această ultimă observaţie nu pare să fie la prima vedere decît un simplu pedantism; dar ea constituie definiția celei mai importante diferențe care poate fi luată în considerare în cercetările practice.

§ 4

TEOREMA A III-A

Dacă o ființă rațională trebuie să gîndească maximele ei ca legi practice universale, nu le poate gîndi decît ca principii care conțin principiul determinant al voinței, nu după materie, ci numai după formă.

Materia unui principiu practic este obiectul voinței. Acesta este sau nu este principiul determinant al voinței. Dacă el este principiul determinant al voinței, regula voinței ar fi supusă unei condiții empirice (raportului reprezentării determinante față de sentimentul de plăcere sau de neplăcere), prin urmare nu ar mai fi o lege practică. Dacă însă la o lege facem abstracție de orice materie, adică de orice obiect al voinței (ca principiu determinant), nu mai rămîne nimic altceva decît simpla *formă* a unei legislații universale. Deci o ființă rațională, sau nu-și poate reprezenta de loc principiile sale subiectiv practice, adică maximele, în același timp ca legi universale, sau trebuie să admită că simpla lor formă, datorită căreia ele se *adaptează unei legislații universale*, le face, ea singură, lege practică[14].

NOTĂ

Intelectul cel mai de rînd poate distinge fără nici o îndrumare, care formă, în maximă, se adaptează unei legislații universale și care nu. Mi-am făcut, de exemplu, o maximă de a-mi mări averea prin toate mijloacele sigure. Acum am în mîinile mele un *depozit*, al cărui proprietar a murit și nu a lăsat nici

un act privitor la el. Fireşte, acesta e cazul maximei mele. Acum vreau să ştiu dacă această maximă poate avea şi valoare de lege practică universală. O aplic deci la cazul de față şi întreb dacă ar putea lua forma unei legi, prin urmare dacă aş putea să dau, prin maxima mea, totodată o astfel de lege: că oricui îi este îngăduit să nege un depozit, a cărui predare nimeni nu i-o poate dovedi. Observ numaidecît că un asemenea principiu devenit lege s-ar distruge singur, fiindcă ar face să nu mai existe nici un depozit. O lege practică, pe care o recunosc ca atare, trebuie să aibă calitatea de a deveni legislație universală; aceasta este o judecată identică şi deci clară prin ea însăşi. Dacă spun: voința mea se află sub o *lege* practică, nu pot să consider înclinarea mea (de exemplu, în cazul de față, lăcomia) ca principiul ei determinant corespunzînd unei legi *practice* universale; căci aceasta, departe de a fi indicată pentru o legislație universală, mai curînd s-ar distruge pe ea însăşi în forma unei legi universale.

De aceea, e de mirare, cu toate că dorința de fericire, prin urmare şi *maxima* prin care oricine îşi face din ea un principiu determinant al voinței sale, sînt universale, cum le-a putut trece prin minte unor oameni inteligenți să facă din ele pentru acest motiv o *lege practică* universală[15]. Căci pe cînd o lege universală a naturii face totul armonic, aici, dimpotrivă, dacă am vrea să acordăm maximei universalitatea unei legi, ar rezulta tocmai contrarul armoniei, cea mai rea contradicție şi totala distrugere a maximei însăşi şi a scopului ei. Căci voința tuturor nu are atunci unul şi acelaşi obiect, ci fiecare îl are pe al său (să-i meargă lui bine), care întîmplător se poate împăca şi cu intențiile altora, pe care aceştia le raportează la fel la ei înşişi, obiect însă care e departe de a fi suficient pentru o lege, deoarece excepțiile pe care din cînd în cînd sîntem autorizați să le facem, sînt infinite şi nici nu pot fi cuprinse în mod determinat într-o regulă generală. În chipul acesta se produce o armonie, asemănătoare cu cea pe care o descrie o poezie satirică despre înțelegerea a doi soți, care se ruinează: *o minunată armonie, ce vrea el, vrea şi ea,* etc., sau cu ce se povesteşte despre legămîntul regelui **Francisc I** față de împăratul **Carol Quintul:** Ceea ce vrea să aibă fratele meu **Carol** (Milano) vreau şi eu. Principii empirice de determinare

nu sînt apte pentru o legislaţie externă universală, dar nici pentru una internă; căci fiecare pune la baza înclinaţiei subiectul său, iar un altul un alt subiect şi în fiecare subiect influenţa precumpănitoare o are cînd o înclinaţie, cînd alta. A descoperi o lege care să le cîrmuiască pe toate cu condiţia de a stabili între ele o armonie universală, este absolut imposibil.

§ 5

PROBLEMA I

Presupunînd că simpla formă legislativă a maximelor este singură principiu suficient de determinare pentru o voinţă: să se găsească natura acelei voinţe, care nu poate fi determinată decît în acest mod.

Deoarece simpla formă a legii poate fi reprezentată exclusiv de raţiune, şi prin urmare nu este un obiect al simţurilor, în consecinţă nu aparţine nici fenomenelor, reprezentarea ei ca principiu determinant al voinţei se distinge de toate principiile care determină după legea cauzalităţii evenimentele din natură, fiindcă la acestea principiile determinante trebuie să fie ele însele fenomene. Dar dacă nici un principiu determinant, afară numai de acea formă legislativă universală, nu poate servi voinţei de lege, atunci o astfel de voinţă trebuie gîndită ca total independentă de legea naturală a fenomenelor în raporturile lor succesive, adică de legea cauzalităţii. Dar astfel de independenţă se numeşte *libertate*, în sensul cel mai riguros, adică în sens transcendental. Deci o voinţă, căreia numai simpla formă legislativă a maximei îi poate servi de lege, este o voinţă liberă.

§ 6

PROBLEMA II

Presupunînd că o voinţă este liberă: să se găsească legea care, singură, este aptă s-o determine necesar.

Fiindcă materia legii practice, adică un obiect al maximei, nu poate fi dată niciodată altfel decît empiric, iar voinţa liberă ca independentă de condiţiile empirice (adică aparţinînd lumii simţurilor), trebuie să fie totuşi determinabilă; trebuie ca o

voință liberă, independentă de *materia* legii, să găsească totuși un principiu determinant în lege. Dar, în afară de materie, legea nu mai cuprinde decît forma legislativă. Deci, forma legislativă, întrucît este inclusă în maximă, este singura care poate constitui un principiu determinant al voinței.

NOTĂ

Libertatea și legea practică necondiționată se referă deci reciproc una la alta. Nu întreb aici dacă ele sînt distincte și în realitate, și dacă o lege condiționată nu ar fi mai curînd numai conștiința de sine a unei rațiuni pure practice, iar aceasta din urmă nu ar fi identică cu conceptul pozitiv de libertate; ci întreb de unde *pornește cunoașterea* a ceea ce este necondiționat practic, dacă de la libertate sau de la legea practică? De la libertate nu poate porni; căci de aceasta nu putem fi nici nemijlocit conștienți, pentru că primul ei concept este un concept negativ, și nici n-o putem deduce din experiență, căci experiența nu ne lasă să cunoaștem decît legea fenomenelor, prin urmare mecanismul naturii, care este tocmai contrarul libertății. Deci *legea morală*, de care sîntem nemijlocit conștienți (de îndată ce formulăm maxime ale voinței), este aceea care ni se oferă *mai întîi* și care, întrucît rațiunea o înfățișează ca un principiu determinant care nu poate fi dominat de nici o condiționare sensibilă, ba chiar este total independent de aceasta, ne duce direct la conceptul de libertate. Cum este însă posibilă conștiința acestei legi morale? Putem fi conștienți de legile practice pure, la fel cum sîntem conștienți de principiile teoretice pure, dacă ținem seamă de necesitatea cu care rațiunea ni le prescrie și facem abstracție de toate condițiile empirice, pe care ea ni le indică. Conceptul unei voințe pure izvorăște din legile practice pure, întocmai cum conștiința unui intelect pur izvorăște din principii teoretice pure. Că aceasta este adevărata subordonare a conceptelor noastre și că moralitatea ne descoperă întîi conceptul libertății, prin urmare că *rațiunea practică* pune celei speculative pentru întîia oară, cu acest concept, problema cea mai insolubilă, pentru a o aduce prin el în cea mai mare încurcătură: aceasta rezultă clar din aceea că, fiindcă din conceptul de libertate nimic nu poate fi explicat în fenomen, ci că aici mecanismul natural trebuie să

fie totdeauna firul conducător, că în afară de aceasta rațiunea pură, dacă vrea să se înalțe la Necondiționat în seria cauzelor, se încurcă și în antinomie, lovindu-se și într-o parte și în alta de incomprehensibil, în timp ce ultimul (mecanismul) este cel puțin utilizabil în explicarea fenomenelor, nu s-ar fi ajuns niciodată la cutezanța de a introduce libertatea în știință, dacă legea morală și împreună cu ea rațiunea practică nu ar fi intervenit și nu ne-ar fi impus acest concept. Dar și experiența confirmă această ordine a conceptelor în noi. Să presupunem că cineva pretinde despre înclinația sa spre voluptate sexuală că, atunci cînd i se prezintă obiectul iubit și prilejul, ar fi irezistibilă pentru el: dacă în fața casei, unde el întîlnește acest prilej, ar fi ridicată o spînzurătoare, de care să-l atîrni îndată după gustarea acelei plăceri, nu și-ar învinge el înclinația? Nu trebuie să ne chinuim prea mult ca să ghicim ce ar răspunde. Dar întrebați-l dacă atunci, cînd suveranul său i-ar pretinde, sub amenințarea imediată a aceleiași pedepse cu moartea, o mărturie falsă contra unui om cinstit pe care ar vrea să-l piardă sub pretexte plauzibile, dacă el, oricît de mare i-ar fi dragostea de viață, ar crede posibil s-o învingă? Dacă ar face-o sau nu, nu va îndrăzni poate s-o spună; dar că-i este posibil, va trebui să admită fără a ezita. El judecă deci că poate face ceva, fiindcă e conștient că trebuie *(soll)* s-o facă și recunoaște în sine libertatea care, altfel, fără legea morală, i-ar fi rămas necunoscută.

§ 7

LEGEA FUNDAMENTALĂ A RAȚIUNII PURE PRACTICE

Acționează astfel încît maxima voinței tale să poată oricînd valora în același timp ca principiu al unei legislații universale.

NOTĂ

Geometria pură are postulate ca judecăți practice, dar care nu cuprind în ele decît supoziția, că putem face ceva, dacă ni se cere că *trebuie* s-o facem, și acestea sînt singurele ei judecăți geometrice care privesc o existență. Ele sînt deci reguli practice supuse unei condiții problematice a voinței. Dar aici regula spune: Trebuie să acționăm pur și simplu într-un anu-

mit mod. Regula practică este deci necondiționată, prin urmare reprezentată a priori ca judecată categoric practică, prin care voința este absolut și nemijlocit (prin regula practică însăși, care aici este, deci, lege) obiectiv determinată. *Căci rațiunea pură,* practică în sine, este aici nemijlocit legislativă. Voința este concepută ca independentă de condiții empirice, prin urmare ca voință pură, determinată *de simpla formă a legii* și acest principiu determinant este considerat ca condiția supremă a tuturor maximelor. Lucrul este destul de ciudat și nu are echivalent în tot restul cunoașterii practice. Căci ideea a priori despre o legislație universală posibilă, idee care este deci pur problematică, este reclamată necondiționat ca lege, fără a împrumuta ceva de la experiență sau de la vreo voință externă. Dar nici un precept nu este, după care trebuie să se întîmple o acțiune care să facă posibil un efect dorit (căci regula ar fi totdeauna fizic condiționată), ci este o regulă care determină a priori voința numai în privința formei maximelor ei, și atunci cel puțin nu este imposibil să gîndim ca principiu determinant prin *forma obiectivă* a unei legi în genere, o lege care folosește numai *forma subiectivă* a principiilor. Putem numi conștiința acestui principiu un fapt al rațiunii, pentru că nu-l putem deduce silogistic din date anterioare ale rațiunii, de exemplu din conștiința libertății (căci aceasta nu ne este dată anterior), ci pentru că ea ni se impune prin ea însăși ca judecată sintetică a priori, care nu se întemeiază pe nici o intuiție, nici pură, nici empirică, cu toate că ar fi analitică, dacă am presupune libertatea voinței; dar aceasta, ca concept pozitiv, ar reclama o intuiție intelectuală, care nu poate fi admisă aici. Totuși, pentru a considera această lege ca *dată,* fără a ne înșela printr-o falsă interpretare, trebuie să observăm bine că ea nu este un fapt empiric, ci faptul unic al rațiunii pure, care se anunță prin aceasta ca originar legislativă *(sic volo, sic iubeo)*[16].

CONSECINȚĂ

Rațiunea pură este în sine practică și dă (omului) o lege universală, pe care noi o numim *legea morală.*

NOTĂ

Faptul pomenit mai înainte este incontestabil. Să nu analizăm decît judecata pe care și-o fac oamenii despre legitatea faptelor lor: vom găsi totdeauna că, orice ar zice înclinația, rațiunea lor totuși, incoruptibilă și constrîngîndu-se pe ea însăși atunci cînd e vorba de o faptă, compară totdeauna maxima voinței într-o acțiune cu voința pură, cu ea însăși adică, considerîndu-se pe sine ca practic a priori. Acest principiu al moralității, tocmai în vederea universalității legislației care face din el principiul formal suprem de determinare al voinței, fără a lua în considerare diferențele ei subiective, este interpretat de rațiune totodată ca o lege pentru toate ființele raționale deopotrivă, întrucît ele posedă în genere o voință, adică o facultate de a-și determina cauzalitatea prin reprezentarea unor reguli, prin urmare întrucît sînt capabile de acțiuni potrivit unor principii, prin urmare potrivit și unor principii practice a priori (fiindcă numai acestea au acea necesitate pe care o reclamă rațiunea de la un principiu). El nu se limitează deci numai la oameni, ci se aplică la toate ființele finite care posedă rațiune și voință, ba include chiar Ființa infinită ca Inteligență supremă. Raportîndu-se însă la om, legea are forma unui imperativ, deoarece omului ca ființă rațională îi putem presupune o voință *pură*, dar ca ființă afectată de nevoi și mobile sensibile, nu-i putem presupune o voință *sfîntă*, adică una care să nu fie capabilă de nici o maximă care să contrazică legea morală. De aceea pentru oameni legea morală este un *imperativ* care poruncește categoric, pentru că legea este necondiționată; raportul unei asemenea voințe cu această lege este *dependența*, care, sub numele de obligație, desemnează o *constrîngere* la o acțiune care, deși impusă de simpla rațiune și de legea ei obiectivă, se numește *datorie*, tocmai fiindcă un liber arbitru patologic afectat (deși nedeterminat de afecțiuni, prin urmare și totdeauna liber) implică o dorință, care își are originea în cauze subiective, prin urmare el poate fi adeseori și contrar principiului pur și obiectiv de determinare și deci are nevoie, ca constrîngere morală, de o rezistență din partea rațiunii practice, care poate fi numită coerciție internă, dar

intelectuală. În inteligența atotsuficientă, liberul arbitru este reprezentat pe drept ca incapabil de orice maximă care n-ar putea fi în același timp obiectiv lege, conceptul de *sfințenie*, care tocmai de aceea i se cuvine, o pune, ce-i drept, nu deasupra tuturor legilor practice, dar deasupra tuturor legilor practic restrictive, prin urmare deasupra obligației și datoriei. Această sfințenie a voinței este totuși o Idee practică, care trebuie să servească în mod necesar ca *prototip*, de care a se apropia la infinit este unicul lucru ce se cuvine ființelor raționale finite; această Idee este aceea pe care legea morală pură, care de aceea este ea însăși numită sfîntă, le-o ține constant și just în fața ochilor; a fi sigură de acest progres la infinit al maximelor ei și al inflexibilității lor în mersul constant înainte este virtute, este *summum*-ul pe care-l poate obține o rațiune practică finită, care și ea, cel puțin ca facultate natural dobîndită, nu poate fi niciodată perfectă, fiindcă siguranța într-un astfel de caz nu devine niciodată certitudine apodictică și, ca persuasiune, este foarte primejdioasă.

§ 8

TEOREMA A IV-A

Autonomia voinței este unicul principiu al tuturor legilor morale și al datoriilor care le sînt conforme; din contra, orice *eteronomie* a liberului arbitru nu numai că nu întemeiază nici o obligație, ci mai curînd este opusă principiului obligației și moralității voinței. Principiul unic al moralității constă în independența de orice materie a legii (anume de un obiect rîvnit) și în același timp totuși în determinarea liberului arbitru de simpla formă legislativă universală de care trebuie să fie capabilă o maximă. Dar această *independență* este libertate în sens *negativ*, iar această *legislație proprie* a rațiunii pure, și ca atare practice, este libertate în sens *pozitiv*. Legea morală nu exprimă deci altceva decît *autonomia* rațiunii pure practice, adică a libertății, și această autonomie este însăși condiția formală a tuturor maximelor, singura prin care ele pot fi de acord cu legea practică supremă. Dacă prin urmare materia voliției, care nu poate fi altceva decît un obiect al unei rîvniri, care este legată, cu legea, intervine în legea practică **ca condiție a**

posibilităţii acestei legi, de aici rezultă eteronomia liberului arbitru, anume dependenţa de legea naturală, de a urma vreun impuls sau vreo înclinaţie, şi voinţa nu-şi dă ea însăşi legea, ci numai preceptul pentru supunerea raţională la legile patologice; dar maxima, care în chipul acesta nu poate conţine în sine niciodată forma universal legislativă, nu numai că nu creiază în acest mod nici o obligaţie, ci este ea însăşi contrară principiului unei raţiuni *pure* practice, prin aceasta contrară deci şi simţămîntului moral, chiar dacă acţiunea care provine din el ar fi conformă legii.

NOTA I

Un precept practic, care conţine în el o condiţie materială (prin urmare empirică), nu trebuie socotit niciodată ca lege practică. Căci legea voinţei pure, care este liberă, situează voinţa într-o cu totul altă sferă decît cea empirică, şi necesitatea pe care ea o exprimă, fiindcă nu trebuie să fie o necesitate naturală, nu poate consta decît în condiţiile formale ale posibilităţii unei legi în genere. Orice materie a regulilor practice se bazează totdeauna pe condiţii subiective, care nu-i procură pentru fiinţele raţionale altă universalitate decît una condiţionată (în cazul că rîvnesc cutare sau cutare lucru, ce trebuie să fac pentru a-l realiza) şi ele se învîrtesc toate în jurul principiului *fericirii personale.* Este fireşte, incontestabil că orice voliţie trebuie să aibă şi un obiect, prin urmare o materie; dar materia nu este, din această cauză, principiul determinant şi condiţia maximei; căci dacă este, atunci maxima nu se poate prezenta în forma universal legislativă, fiindcă aşteptarea existenţei obiectului ar fi atunci cauza determinantă a liberului arbitru, — şi dependenţa facultăţii de a rîvni cu privire la existenţa unui lucru oarecare, ar trebui pusă la baza voliţiei; această dependenţă nu poate fi căutată totdeauna decît în condiţii empirice şi de aceea nu poate oferi niciodată baza unei reguli necesare şi universale. Astfel, fericirea unor fiinţe străine va putea fi obiectul voinţei unei fiinţe raţionale. Dar dacă ea ar fi principiul determinant al maximei, ar trebui să presupunem că noi găsim în bunăstarea altora nu numai o

plăcere naturală, ci și o nevoie, așa cum mentalitatea simpatetică o cere la unii oameni. Dar, nu pot presupune această nevoie la orice ființă rațională (de loc la Dumnezeu). Deci materia maximei poate în adevăr subzista: dar ea nu trebuie să fie condiția acelei maxime, căci altfel maxima nu ar mai avea valoare de lege. Deci simpla formă a unei legi, formă care limitează materia, trebuie să fie în același timp un principiu de a adăuga această materie la voință, iar nu de a o presupune. Fie materia, de exemplu, propria mea fericire. Această materie, dacă o atribui fiecăruia (cum mi-e îngăduit s-o fac la ființele finite), poate deveni o lege practică *obiectivă,* numai dacă includ în ea și fericirea altora. Deci legea de a promova fericirea altora nu rezultă din supoziția că aceasta este un obiect pentru liberul arbitru al fiecăruia, ci numai din faptul că forma universalității, de care rațiunea are nevoie ca condiție pentru a da unei maxime a iubirii de sine valabilitatea obiectivă a unei legi, devine principiul determinant al voinței; și, astfel, nu obiectul (fericirea altora) era principiul determinant al voinței pure, ci numai simpla formă legală era aceea prin care eu limitam maxima mea întemeiată pe înclinație, pentru a-i procura universalitatea unei legi și a o adapta astfel rațiunii pure practice; numai din această limitare, și nu din adăugarea unui mobil extern, putea rezulta apoi conceptul *obligației* de a extinde maxima iubirii de sine și la fericirea altora.

NOTA II

Avem tocmai contrarul principiului moralității, cînd se face din principiul fericirii personale principiul determinant al voinței, în care trebuie socotit în genere, cum am arătat mai sus, tot ce situează principiul determinant care trebuie să servească de lege, altundeva decît în forma legislativă a maximei. Această contradicție nu este însă numai logică, ca aceea dintre reguli condiționate empiric, pe care am vrea totuși să le înălțăm la rangul de principii necesare ale cunoașterii, ci practică, și, dacă vocea rațiunii n-ar fi cu privire la voință atît de clară, atît de pătrunzătoare, atît de perceptibilă, chiar pentru omul cel mai de rînd, ar distruge cu totul moralitatea; dar așa, ea

nu se mai poate menține decît în speculațiile încîlcite ale școlilor care sînt destul de impertinente spre a se face surde la această voce cerească pentru a menține o teorie care nu le dă nici o bătaie de cap.

Dacă una din cunoștințele tale, pe care de altfel o iubești, s-ar gîndi să ți se justifice că a depus o mărturie falsă, invocînd mai întîi datoria, după pretenția lui sfîntă, a fericirii personale; apoi ar enumera toate avantajele pe care le-a dobîndit astfel, ar releva prudența pe care a observat-o spre a fi sigur contra oricărei descoperiri, chiar și din partea ta însuți, căruia îți dezvăluie secretul, numai pentru a-l putea nega oricînd; iar dacă, apoi, ar pretinde, cu toată seriozitatea, că a îndeplinit o adevărată datorie de om: tu sau i-ai rîde în față sau te-ai îndepărta cu scîrbă, cu toate că atunci cînd cineva și-a îndrumat principiile numai spre propriul său avantaj, nu ai obiecta nici cel mai mic lucru împotriva acelei măsuri. Sau presupuneți că cineva vă recomandă ca gospodar pe un om căruia i-ați putea încredința orbește toate afacerile voastre și, pentru a vă insufla încredere, l-ar lăuda ca pe un om prudent care își înțelege minunat propriul său avantaj, de asemenea ca pe un om neobosit de activ care în acel scop n-ar lăsa să-i scape nefolosită nici o ocazie; în sfîrșit, ca nu cumva să vă îngrijoreze din cauza egoismului său grosolan, l-ar lăuda: cît de frumos se pricepe să trăiască, cum își caută plăcerea, nu în strîngerea de bani sau în senzualitatea brutală, ci în extinderea cunoștințelor lui, în frecventarea unei societăți bine alese și instructive, ba chiar și în ajutorarea nevoiașilor, dar în privința mijloacelor (care nu-și dețin valoarea sau nonvaloarea decît de la scop) nu ar ezita să folosească bani și bunuri străine ca și cînd ar fi ale lui, de îndată ce știe că poate s-o facă fără a fi descoperit și fără a fi împiedicat: atunci ați crede că cel care-l recomandă, își bate joc de voi sau că și-a pierdut mințile. Atît de clar și de precis sînt separate hotarele moralității și ale iubirii de sine, încît nici ochiului celui mai de rînd nu-i poate scăpa distincția, dacă un lucru aparține uneia sau alteia. Următoarele cîteva observații pot părea, e drept, de prisos, cînd e vorba de un adevăr atît de evident, dar ele servesc cel

puțin să procure judecății rațiunii omenești comune ceva mai multă claritate.

Principiul fericirii poate oferi în adevăr maxime, dar niciodată din acelea care ar fi apte să servească de legi voinței, chiar dacă am lua ca obiect fericirea *universală*. Căci întrucît cunoașterea acesteia din urmă se bazează pe date pure ale experienței, întrucît fiecare judecată asupra ei depinde de părerea fiecăruia, care și ea mai este foarte schimbătoare, pot desigur să existe reguli *generale*, dar niciodată *universale*, adică astfel de reguli care în medie sînt exacte adeseori, dar nu reguli care trebuie să fie valabile totdeauna și în chip necesar; prin urmare, nu se pot întemeia pe ele *legi* practice[17]. Tocmai fiindcă aici la baza liberului arbitru trebuie pus un obiect al ei și care deci trebuie s-o preceadă, regula nu poate fi raportată decît la ceea ce se recomandă, deci la experiență, și nu poate fi întemeiată decît pe ea, și în acest caz diversitatea judecăților trebuie să fie infinită. Acest principiu nu prescrie deci tuturor ființelor raționale aceleași reguli practice, cu toate că ele stau sub un titlu comun, acela al fericirii. Dar legea morală nu este concepută ca obiectiv necesară decît fiindcă ea trebuie să fie valabilă pentru oricine are rațiune și voință.

Maxima iubirii de sine (prudența) *sfătuiește* numai; legea moralității *poruncește*. Există însă o mare diferență între *a fi sfătuiți* și *a fi obligați*.

Ceea ce este de făcut potrivit principiului autonomiei liberului arbitru este ușor și fără ezitare scrutabil pentru intelectul cel mai de rînd; ceea ce este de făcut în supoziția eteronomiei liberului arbitru este greu și reclamă cunoașterea lumii, adică: ce este *datorie* se prezintă de la sine oricui; dar ceea ce aduce un avantaj adevărat și durabil este învăluit totdeauna, dacă el caută să se extindă asupra întregii existențe, într-un întuneric de nepătruns și reclamă multă prudență, pentru a adapta regula astfel determinată, prin iscusite excepții, fie și numai într-un chip suportabil, scopurilor vieții. Totuși legea morală poruncește fiecăruia ascultarea cea mai punctuală. A judeca ceea ce e de făcut după această lege nu trebuie să fie deci așa de dificil pentru ca însuși intelectul cel mai de

rînd și cel mai puțin exercitat să nu știe să se descurce, chiar fără experiența lumii.

A satisface porunca categorică a moralității stă în toate timpurile în puterea fiecăruia, a urma preceptul empiric condiționat al fericirii nu-i este posibil oricui decît rareori și nu în mare măsură, chiar numai cu privire la un singur scop. Cauza este că în primul caz este vorba numai de maxima care trebuie să fie veritabilă și pură, iar în al doilea caz este vorba și de forțele și puterea fizică de a realiza un obiect rîvnit. A porunci fiecăruia să caute a se face fericit, ar fi necugetat; căci nu se poruncește niciodată cuiva ceea ce el vrea deja inevitabil de la sine. Ar trebui numai să i se impună sau mai curînd să i se ofere mijloacele, fiindcă el nu poate tot ce vrea. Dar a porunci moralitate sub numele de datorie, este cu totul just, căci mai întîi nu oricine vrea bucuros să asculte de preceptul ei, atunci cînd acesta vine în contradicție cu înclinațiile, iar în ce privește mijloacele cum se poate supune acestei legi, nu au nevoie să fie predate aici; căci tot ce vrea în această privință, el și poate.

Cine a *pierdut* la joc, se poate *supăra* firește pe sine însuși și pe imprudența lui; dar dacă este conștient că a trișat (cu toate că în modul acesta a cîștigat), trebuie să se *disprețuiască* pe sine însuși de îndată ce se compară cu legea morală. Aceasta trebuie să fie deci într-adevăr altceva decît principiul fericirii personale. Căci a fi constrîns să-ți spui ție însuți: sînt un nemernic, cu toate că mi-am umplut punga, trebuie să ai un alt criteriu de judecată decît ca să te aprobi singur și să spui: sînt un om prudent, căci m-am îmbogățit.

În sfîrșit, în Ideea rațiunii noastre practice mai e ceva care însoțește violarea unei legi morale, anume *culpabilitatea*. Dar participarea la fericire nu poate fi legată de loc cu conceptul unei pedepse ca atare. Căci cu toate că cel care pedepsește astfel poate să aibă și buna intenție de a îndrepta și această pedeapsă spre acest scop, pedeapsa trebuie totuși justificată mai întîi ca pedeapsă, ca simplu rău adică în sine însuși, astfel încît cel pedepsit, dacă ar rămîne aici și dacă, în dosul acestei rigori, el n-ar întrezări, ascunzîndu-se, o favoare, trebuie să

mărturisească el însuși că are ceea ce merită și că soarta lui este perfect proporțională cu purtarea lui. Justiția trebuie deci să fie mai întîi în orice pedeapsă, considerată ca atare, și ea constituie esențialul acestui concept. Bunătatea poate fi desigur legată cu ea, dar cel care, prin purtarea lui, a meritat pedeapsa, nu are nici cel mai mic motiv să conteze pe ea. Pedeapsa este deci un rău fizic care, chiar dacă nu ar fi legat, ca consecință naturală, de răul moral, ar trebui totuși să fie legat de el ca consecință a principiilor unei legislații morale. Dacă deci orice fărădelege, chiar fără a ține seama de consecințele fizice privitoare la făptaș, este în ea însăși pasibilă de pedeapsă, adică face să se piardă (măcar în parte) fericirea, ar fi evident absurd să se spună: fărădelegea a constat tocmai în a-și fi atras o pedeapsă, întrucît și-a prejudiciat propriei sale fericiri (ceea ce, după principiul iubirii de sine, ar trebui să fie conceptul propriu-zis al oricărei fărădelegi). Pedeapsa ar fi în acest mod rațiunea de a numi ceva o fărădelege, iar justiția ar trebui să constea mai curînd în a renunța la orice sancționare și chiar în a preveni pe cea naturală; căci atunci în acțiune nu s-ar mai găsi nimic rău, fiindcă relele care altfel o urmau și singurele din cauza cărora acțiunea se numea rea, ar fi în viitor îndepărtate. Dar a considera total orice sancțiune și recompensă ca pe un mecanism în mîna unei puteri superioare, care ar urma să servească numai pentru a pune prin el ființe raționale să acționeze spre scopul lor final (fericirea), înseamnă a reduce voința la un mecanism care ar suprima orice libertate, iar acest lucru este prea evident ca să fie necesar să stăruim asupra lui.

Mai subtilă încă, deși tot atît de falsă, este pretenția acelora care admit un anumit simț moral particular[18], care el și nu rațiunea, determină legea morală, potrivit căreia conștiința virtuții ar fi legată nemijlocit de satisfacție și plăcere, iar cea a viciului de neliniște sufletească și durere, și care pun astfel totul pe seama dorinței de fericire personală. Fără a repeta aici ceea ce a fost spus mai sus, nu vreau decît să relev eroarea care are loc aici. Pentru a-și imagina pe vicios ca torturat și tulburat sufletește de conștiința greșelilor lui, ei trebuie să-l

presupună, în ce privește fondul esențial al caracterului său, cel puțin într-un grad oarecare, ca moralicește bun, după cum tot mai dinainte și-l reprezintă virtuos pe cel pe care-l satisface conștiința acordului actelor sale cu datoria. Conceptul de moralitate și cel de datorie trebuiau să preceadă orice considerație asupra acestei mulțumiri și nu poate fi derivat cîtuși de puțin din ea. Trebuie să prețuim în prealabil importanța a ceea ce numim datorie, autoritatea legii morale și valoarea nemijlocită pe care observarea ei o dă persoanei în propriii ei ochi, pentru a simți acea mulțumire pe care o produce în conștiință conformitatea cu legea și mustrarea amară, cînd ne putem reproșa violarea ei. Nu putem deci simți această mulțumire sau neliniște sufletească înainte de cunoașterea obligației și nu putem face din ele fundamentul celei din urmă. Trebuie să fie cineva cel puțin pe jumătate om cinstit, pentru a-și putea face fie și numai o idee despre acele sentimente. Nu contest de altfel că, așa cum cu ajutorul libertății voința omenească e nemijlocit determinabilă de legea morală, tot astfel și exercitarea frecventă conform acestui principiu de determinare poate produce în cele din urmă subiectiv un sentiment de mulțumire cu ea însăși; dimpotrivă, este chiar o datorie să fundăm și să cultivăm acest sentiment, singurul care propriu-zis merită să fie numit sentiment moral; dar conceptul de datorie nu poate fi derivat din el, altfel ar trebui să ne imaginăm un sentiment al unei legi ca atare și să facem obiect al senzației ceea ce nu poate fi conceput decît prin rațiune; ceea ce, dacă nu urmează să devină o contradicție netă, ar suprima cu totul conceptul de datorie, și l-ar înlocui numai cu un joc mecanic de înclinații mai fine, ajungînd uneori în conflict cu altele mai grosolane.

Dacă comparăm principiul nostru *formal* suprem al rațiunii pure practice (ca principiu al unei autonomii a voinței) cu toate principiile *materiale* de pînă acum ale moralității, putem să le reprezentăm pe toate într-o tabelă, astfel încît să epuizăm toate celelalte cazuri posibile, afară de unul singur: cel formal, și să demonstrăm astfel în văzul tuturor că e zadarnic să mai căutăm un alt principiu decît cel prezentat acum. Toate prin-

cipiile de determinare posibile ale voinței sînt sau numai *subiective* și deci empirice sau și *obiective* și raționale; ambele sînt însă sau *externe* sau *interne:*

PRINCIPIILE PRACTICE MATERIALE DE DETERMINARE CONSIDERATE CA FUNDAMENT AL MORALITĂȚII SÎNT:

Subiective

externe		*interne*	
al educației (după Montaigne)	al constituției civile (după Mandeville)	al sentimentului fizic (după Epicur)	al sentimentului moral (după Hutcheson)

Obiective

interne	*externe*
al perfecțiunii (după Wolff și stoici)	al voinței lui Dumnezeu (după Crusius și alți moraliști teologi)

Cele de deasupra sînt toate empirice și sînt evident incapabile să procure principiul universal al moralității. Dar cele de jos se întemeiază pe rațiune (căci perfecțiunea ca însușire a lucrurilor și perfecțiunea supremă reprezentată în *substanță*, adică Dumnezeu, nu pot fi gîndite ambele decît prin concepte ale rațiunii). Dar primul concept, anume cel al *perfecțiunii*, poate fi luat sau în sens *teoretic*, și atunci nu înseamnă decît desăvîrșirea fiecărui lucru în genul lui (transcendentală), sau al unui lucru numai ca lucru în genere (metafizică), și despre aceasta nu poate fi vorba aici. Conceptul perfecțiunii în sens *practic* însă înseamnă însușirea unui lucru de a fi bun sau suficient pentru tot felul de scopuri. Această perfecțiune ca *însușire* a omului, prin urmare ca una internă, nu înseamnă decît *talent* și, ceea ce-l întărește sau întregește, *abilitate*. Perfecțiunea supremă în substanță, adică Dumnezeu, prin urmare externă (privită din punct de vedere practic), înseamnă proprietatea acestei ființe de a fi suficientă pentru toate scopurile în genere. Deci trebuie să ne fie date mai întîi scopuri, cu privire numai la care conceptul *perfecțiunii* (al unei perfecțiuni interne în noi înșine sau al uneia externe în Dumnezeu) poate deveni un principiu determinant al voinței. Dar un scop

este un *obiect*, care trebuie să preceadă determinarea voinței printr-o regulă practică și să conțină fundamentul posibilității unei astfel de determinări, prin urmare *materia* voinței, luată ca principiu determinant al voinței; el este totdeauna empiric, prin urmare poate sluji ca principiu epicurean al doctrinei fericirii, dar niciodată ca principiu pur rațional al moralei și al datoriei (după cum pot deveni cauze determinante ale voinței talentele și încurajarea lor, deoarece contribuie la avantajele vieții, sau voința lui Dumnezeu, numai prin *fericirea* pe care o așteptăm de la ea, dacă acordul cu ea a fost luat ca obiect al voinței fără vreun principiu practic căruia să-i preceadă Ideea și care să fie independent de el). De unde rezultă *întîi:* că toate principiile stabilite aici sînt *materiale; al doilea:* că ele cuprind toate principiile materiale posibile, și de aici *în sfîrșit* concluzia: că, întrucît principiile materiale sînt cu totul incapabile să procure legea supremă a moravurilor (după cum s-a dovedit), *principiul practic formal* al rațiunii pure, după care simpla formă a unei legislații universale posibile prin maximele noastre, trebuie să formeze principiul suprem și nemijlocit de determinare a voinței, este *singurul principiu posibil,* care este capabil să procure imperative categorice, adică legi practice (care fac din acțiuni datorie) și în genere să servească drept principiu al moralității, atît în aprecierea cît și în aplicarea lui la voința omenească, pentru a o determina.

I

DESPRE DEDUCȚIA PRINCIPIILOR RAȚIUNII PURE PRACTICE

Această Analitică arată că rațiunea pură poate fi practică, adică poate să determine prin sine voința, independent de orice element empiric, — și anume printr-un fapt în care rațiunea pură se manifestă în noi ca real practică, adică prin autonomia în principiul moralității, prin care ea determină voința la acțiune. — Ea arată în același timp că acest fapt este inseparabil legat de conștiința libertății voinței, ba chiar că este identic cu ea; prin aceasta, voința unei ființe raționale, care, ca aparținînd lumii simțurilor, se recunoaște, ca și altor cauze efici-

ente, supusă necesar legilor cauzalităţii, este totuşi totodată, în domeniul practicului, pe o altă latură, anume ca fiinţă în sine, conştientă de existenţa ei determinabilă într-o ordine inteligibilă a lucrurilor, fireşte nu în virtutea unei intuiri particulare a ei însăşi, ci în virtutea anumitor legi dinamice care-i pot determina cauzalitatea în lumea simţurilor; căci s-a demonstrat suficient în altă parte că libertatea, dacă ne este atribuită, ne transpune într-o ordine inteligibilă a lucrurilor.

Dacă acum comparăm această Analitică cu partea analitică a Criticii raţiunii pure speculative, ni se prezintă un minunat contrast între ele. Nu principii, ci o *intuiţie* pură sensibilă (spaţiu şi timp) era acolo primul dat care făcea posibilă cunoaşterea a priori şi anume numai pentru obiecte ale simţurilor. Principii sintetice provenite din simple concepte fără intuiţie erau imposibile, mai mult: ele nu puteau exista decît în legătură cu intuiţia care era sensibilă, prin urmare numai în raport cu obiecte ale experienţei posibile, deoarece conceptele intelectului, legate de această intuiţie, nu fac posibilă decît cunoştinţa pe care noi o numim experienţă. — Dincolo de obiectele experienţei, deci despre lucruri ca noumene, i s-a refuzat cu deplină dreptate raţiunii speculative orice *cunoaştere* pozitivă. — Ea făcea totuşi destul pentru a pune în siguranţă conceptul noumenelor, adică posibilitatea, ba chiar necesitatea de a le concepe, şi, de exemplu, salva, împotriva tuturor obiecţiilor, admiterea libertăţii, considerată negativ, ca fiind total compatibilă cu principiile şi limitările raţiunii pure teoretice. Ea nu oferea totuşi ceva precis şi care să extindă cunoaşterea asupra unor astfel de obiecte, fiindcă mai curînd tăia cu totul orice perspectivă spre ele[19].

Dimpotrivă, legea morală ne pune la îndemînă, dacă nu o *perspectivă*, totuşi un fapt absolut inexplicabil din toate datele lumii sensibile şi din întreaga sferă a folosirii teoretice a raţiunii noastre, fapt care ne dă o indicaţie asupra lumii intelectului pur, ba chiar o *determină pozitiv* şi ne face să cunoaştem din ea ceva, anume o lege.

Această lege trebuie să procure lumii sensibile ca natură sensibilă (în ceea ce priveşte fiinţele raţionale), forma unei lumi a intelectului, adică a unei *naturi suprasensibile*, fără să dăuneze totuşi mecanismului ei. Natura,

în sensul cel mai general, este existenţa lucrurilor supuse legilor. Natura sensibilă a fiinţelor raţionale în genere este existenţa acestor fiinţe supuse legilor condiţionate empiric, prin urmare pentru raţiune: *eteronomie.* Natura suprasensibilă a aceloraşi fiinţe este, din contra, existenţa lor după legi independente de orice condiţionare empirică, prin urmare aparţinînd *autonomiei* raţiunii pure. Şi fiindcă legile, după care existenţa lucrurilor depinde de cunoaştere, sînt practice, natura suprasensibilă, atît cît ne putem face un concept despre ea, nu este altceva decît o *natură sub autonomia raţiunii pure practice.* Dar legea acestei autonomii este legea morală, care este deci principiul unei naturi suprasensibile şi lumi a intelectului pur, a cărei replică trebuie să existe în lumea sensibilă, dar totuşi fără a prejudicia legilor acestei lumi. Am putea numi pe cea dintîi, pe care o cunoaştem numai în raţiune, prototipică *(natura archetypa),* iar pe cea din urmă, deoarece conţine efectul posibil al Ideei celei dintîi ca principiu determinant al voinţei, am putea-o numi ectipică *(natura ectypa).* Căci în realitate legea morală ne transpune potrivit Ideei ei într-o natură în care raţiunea pură, dacă ar fi însoţită de o putere fizică adecvată ei, ar produce Binele suprem, şi ne determină să conferim voinţelor noastre forma lumii sensibile ca unui întreg alcătuit de fiinţe raţionale.

Că această Idee serveşte într-adevăr ca model, oarecum ca schiţă, determinărilor voinţei noastre, o confirmă cea mai comună atenţie asupra noastră înşine.

Dacă maxima, potrivit căreia am intenţia să depun o mărturie, este examinată de raţiunea practică, consider totdeauna ce ar fi dacă ar avea valoare de lege universală a naturii. Este evident că în felul acesta ar constrînge pe fiecare să spună adevărul. Căci nu pot exista împreună cu universalitatea unei legi a naturii declaraţii care să fie date ca probante şi totuşi intenţionat false. Tot astfel maxima pe care o adopt cu privire la libera dispoziţie asupra vieţii mele, este imediat determinată, dacă mă întreb, cum ar trebui să fie ea, pentru ca o natură să subziste conform unei legi a ei. Într-o asemenea natură evident nimeni n-ar putea să-şi pună arbitrar capăt vieţii, căci o astfel de rînduială nu ar fi o ordine durabilă a naturii. Şi la fel în toate celelalte cazuri. Dar în natura reală, aşa cum

este ea un obiect al experienței, voința liberă nu este determinată de la sine spre astfel de maxime care ar putea întemeia prin ele însele o natură după legi universale sau care s-ar adapta de la sine la o natură organizată potrivit acestor legi; mai curînd înclinațiile particulare sînt acelea care formează într-adevăr un tot natural după legi patologice (fizice), dar nu o natură care nu ar fi posibilă decît prin voința noastră acționînd după legi pure practice. Totuși noi sîntem conștienți prin rațiune de o lege căreia toate maximele noastre îi sînt subordonate, ca și cînd prin voința noastră ar trebui să fie creată în același timp o ordine naturală. Această lege trebuie să fie deci Ideea unei naturi nu empiric date și totuși posibile prin libertate, prin urmare suprasensibilă, căreia, cel puțin din punct de vedere practic, îi dăm realitate obiectivă, pentru că o considerăm ca obiect al voinței noastre în calitate de ființe raționale pure.

Deci diferența dintre legile unei naturi căreia *îi este supusă voința*, și a *unei naturi* care e supusă unei voințe (cu privire la raportul acestei voințe față de acțiunile ei libere), se bazează pe faptul că la cea dintîi obiectele trebuie *(müssen)* să fie cauzele reprezentărilor care determină voința, iar la cea din urmă voința trebuie *(soll)* să fie cauza obiectelor, astfel încît cauzalitatea voinței își are principiul determinant exclusiv în facultatea rațiunii pure, care, din această cauză, poate fi numită și o rațiune pură practică.

Astfel, cele două probleme: *pe de o parte* cum poate rațiunea pură *să cunoască a priori* obiecte și *pe de altă parte* cum poate ea fi nemijlocit un principiu determinant al voinței, adică al cauzalității ființei raționale cu privire la realitatea obiectelor (numai prin ideea valabilității universale a propriilor ei maxime ca lege), sînt foarte diferite.

Prima, aparținînd Criticii rațiunii speculative, cere ca mai întîi să se explice cum sînt posibile a priori intuiții, fără care nicăieri nu poate fi dat un obiect și deci fără care nici unul nu poate fi cunoscut sintetic. Soluționarea acestei probleme are ca rezultat că toate aceste intuiții nu sînt decît sensibile, de aceea nici nu permit o cunoaștere speculativă care să meargă mai departe decît pînă unde ajunge experiența posibilă, și că, prin urmare, toate principiile acelei rațiuni pure speculative

nu realizează altceva decît să facă posibilă experienţa, fie de obiecte date, fie de obiecte care pot fi date la infinit, dar care nu sînt date niciodată complet.

Cea de-a doua, aparţinînd Criticii raţiunii practice, nu cere să se explice cum sînt posibile obiectele facultăţii de a rîvni, căci aceasta, ca problemă a cunoaşterii teoretice a naturii, rămîne pe seama Criticii raţiunii speculative, ci numai cum poate raţiunea să determine maxima voinţei: dacă aceasta nu are loc decît cu ajutorul unor reprezentări empirice, ca principii determinante, sau dacă raţiunea pură este şi practică şi lege a unei posibile ordini naturale, absolut incognoscibilă empiric. Posibilitatea unei asemenea naturi suprasensibile, al cărei concept să poată fi în acelaşi timp fundamentul realizării acestei naturi prin voinţa noastră liberă, nu are nevoie de nici o intuiţie a priori (a unei lumi inteligibile), care în acest caz, ca suprasensibilă, ar trebui să fie şi imposibilă pentru noi. Căci în maximele voliţiei nu este vorba decît de principiul determinant al voinţei, dacă el este empiric sau este un concept al raţiunii pure (al conformităţii cu legea raţiunii pure în genere) şi cum ar putea fi el un concept. Dacă pentru realitatea obiectelor este suficientă sau nu cauzalitatea voinţei, rămîne s-o judece principiile teoretice ale raţiunii, ca o cercetare a posibilităţii obiectelor voliţiei, a căror intuiţie nu constituie prin urmare nici un moment în problema practică. Aci este vorba nu de rezultat, ci de determinarea voinţei şi de principiul determinant al maximei ei ca voinţă liberă. Căci, dacă pentru raţiunea pură *voinţa* este numai conformă legii, *capacitatea* ei în execuţie poate fi oricare; poate sau nu poate rezulta real o natură ca aceea care este posibilă după aceste maxime ale legislaţiei, aceasta nu interesează Critica, care cercetează, dacă şi cum raţiunea pură poate fi practică, adică nemijlocit determinantă a voinţei.

În această muncă Critica poate deci fără cusur şi trebuie să pornească de la legi pure practice şi de la realitatea lor. Dar în locul intuiţiei, ea le pune ca fundament conceptul existenţei lor în lumea inteligibilă, anume conceptul de libertate. Căci acest concept nu înseamnă altceva şi acele legi practice nu sînt posibile decît în legătură cu libertatea voinţei, dar ele devin necesare, dacă libertatea este presupusă sau, invers, liber-

tatea este necesară, pentru că acele legi sînt necesare ca postulate practice. Cum este posibilă conștiința acestor legi morale sau, ceea ce-i același lucru, conștiința libertății, nu se poate explica mai departe; în Critica teoretică s-a stabilit foarte bine că poate fi admisă[20].

Expunerea principiului suprem al rațiunii practice este acum terminată; adică am arătat mai întîi ce conține el, că există prin el însuși, absolut a priori și independent de principii empirice, și, apoi, prin ce se distinge el de toate celelalte principii practice. Cu *deducția*, adică în justificarea valabilității ei obiective și universale și în scrutarea posibilității unei astfel de judecăți sintetice a priori, nu putem nădăjdui că vom izbuti tot așa de bine precum ne-a mers cu principiile intelectului teoretic pur. Căci acestea se raportau la obiecte ale unei experiențe posibile, anume la fenomene și am putut dovedi că aceste fenomene, ca obiecte ale experienței, pot fi *cunoscute* numai în măsura în care sînt aduse, potrivit acelor legi, sub categorii, că, prin urmare, orice experiență posibilă trebuie să fie conformă acestor legi. Dar în deducția legii morale nu pot urma o astfel de cale. Căci ea nu privește cunoștința despre natura obiectelor, care într-un fel oarecare pot fi date rațiunii undeva în afara ei, ci o cunoștință în măsura în care această cunoștință poate deveni fundamentul existenței obiectelor înseși și în măsura în care prin ea rațiunea are cauzalitate într-o ființă rațională, adică rațiunea pură care poate fi considerată ca o facultate determinînd nemijlocit voința.

Dar orice scrutare omenească s-a sfîrșit, de îndată ce am ajuns la forțe sau facultăți fundamentale; căci posibilitatea lor nu poate fi prin nimic concepută, dar nici nu trebuie să fie născocită și admisă arbitrar. De aceea, în folosirea teoretică a rațiunii, numai experiența ne poate autoriza să le admitem. Dar acest surogat, de a aduce dovezi empirice în locul unei deducții din izvoare a priori de cunoaștere, ne este și el răpit cînd e vorba de facultatea pură practică a rațiunii. Căci ceea ce are nevoie să scoată din experiență dovada realității lui trebuie să depindă de principii ale experienței în ce privește fundamentele posibilității lui, dar este imposibil ca rațiunea pură și totuși practică, din cauza conceptului ei, să fie considerată ca atare. Chiar și legea morală este dată oarecum ca

un fapt al raţiunii pure, de care sîntem conştienţi a priori şi care e apodictic cert, chiar supozînd că nu s-ar putea invoca în experienţă nici un exemplu în care ea să fi fost exact urmată. Astfel, realitatea obiectivă a legii morale nu poate fi demonstrată prin nici o deducţie, prin nici un efort al raţiunii teoretice, speculative sau susţinute empiric şi deci, chiar dacă am vrea să renunţăm la certitudinea apodictică, această realitate nu poate fi confirmată prin nici o experienţă şi dovedită astfel a posteriori, şi totuşi ea se susţine bine prin ea însăşi.

Dar în locul acestei deducţii zadarnic căutate a principiului moral apare altceva şi cu totul paradoxal, anume că, dimpotrivă, acest principiu serveşte el însuşi ca principiu al deducerii unei facultăţi impenetrabile, pe care nici o experienţă n-o poate dovedi, dar pe care raţiunea speculativă (pentru a găsi printre Ideile ei cosmologice, Necondiţionatul în ordinea cauzalităţii, şi spre a nu se contrazice pe ea însăşi) trebuia s-o admită cel puţin ca posibilă: anume facultatea libertăţii, căreia legea morală, care ea însăşi nu mai are nevoie de principii justificative, îi dovedeşte nu numai posibilitatea, ci şi realitatea în fiinţele care recunosc această lege ca obligatorie pentru ele. Legea morală este de fapt o lege a cauzalităţii prin libertate şi deci a posibilităţii unei naturi suprasensibile, după cum legea metafizică a evenimentelor din lumea sensibilă era o lege a cauzalităţii naturii sensibile; astfel, legea morală determină ceea ce filosofia speculativă trebuia să lase nedeterminat, anume legea unei cauzalităţi al cărei concept nu era decît negativ în cea din urmă, şi-i procură deci acestuia pentru prima dată realitate obiectivă.

Acest fel de scrisoare de acreditare a legii morale, dată ea însăşi ca principiu al deducerii libertăţii ca o cauzalitate a raţiunii pure, este, în lipsa oricărei justificări a priori, cu totul suficientă pentru satisfacerea unei nevoi a raţiunii teoretice, deoarece aceasta era constrînsă *să admită* cel puţin posibilitatea libertăţii. Căci legea morală îşi dovedeşte suficient realitatea şi pentru critica raţiunii speculative, prin aceea că adaugă unei cauzalităţi gîndite numai negativ, a cărei posibilitate era inconceptibilă pentru raţiunea speculativă şi pe care ea era totuşi constrînsă s-o admită, o determinare pozitivă, anume conceptul unei raţiuni determinînd nemijlocit voinţa (prin con-

diţia unei forme universale şi legice a maximelor ei), şi este capabilă astfel să dea pentru prima dată o realitate obiectivă, cu toate că numai practică, raţiunii care, atunci cînd voia să procedeze speculativ, devenea totdeauna extravagantă cu Ideile ei; ea transformă folosirea ei *transcendentă* într-una *imanentă* (de a fi ea însăşi, prin Idei, cauză eficientă în cîmpul experienţei).

Determinarea cauzalităţii fiinţelor din lumea sensibilă ca atare nu putea fi niciodată necondiţionată şi totuşi trebuie să existe la capătul oricărei serii de condiţii ceva necesar necondiţionat, prin urmare o cauzalitate determinîndu-se numai pe ea însăşi. De aceea Ideea de libertate, ca Idee a unei facultăţi de absolută spontaneitate, nu era o nevoie, ci, *în ceea ce priveşte posibilitatea* ei, un principiu analitic al raţiunii pure speculative. Dar fiind absolut imposibil de dat un exemplu conform acestei Idei într-o experienţă oarecare, fiindcă printre cauzele lucrurilor ca fenomene nu se poate întîlni nici o determinare a cauzalităţii care să fie absolut necondiţionată, puteam *apăra ideea* unei cauze acţionînd liber, numai dacă o aplicam la o fiinţă din lumea sensibilă, considerată dintr-un alt punct de vedere şi ca noumenon, arătînd că nu este contradictoriu să considerăm toate acţiunile ei ca fizic condiţionate, întrucît sînt fenomene, şi totuşi să admitem în acelaşi timp cauzalitatea lor ca fizic necondiţionată, întrucît fiinţa activă este o fiinţă dotată cu intelect şi să facem astfel din conceptul de libertate principiul regulativ al raţiunii; prin aceasta nu cunosc fireşte de loc ce este obiectul căruia i se atribuie o astfel de cauzalitate, dar îndepărtez totuşi obstacolul prin faptul că pe de o parte recunosc în explicarea evenimentelor din lume, prin urmare şi în explicarea acţiunilor fiinţelor raţionale, mecanismul necesităţii naturale, dreptul de a se urca la infinit de la condiţionat spre condiţie, iar pe de altă parte păstrez raţiunii speculative deschis locul rămas gol pentru ea, anume inteligibilul, pentru a transpune acolo Necondiţionatul. Dar nu puteam *realiza* această *idee*, adică nu o puteam transforma în cunoaştere a unei fiinţe acţionînd astfel, nici măcar ca posibilitate. Acest gol îl umple acum raţiunea pură practică printr-o lege determinată a cauzalităţii într-o lume inteligibilă (prin libertate), anume legea morală. Prin aceasta raţiunea spe-

culativă nu cîștigă ce-i dreptul nimic în ce privește scrutarea ei, dar cîștigă cu privire la *siguranța* conceptului ei problematic de libertate, căruia i se procură aici *realitate obiectivă*, și care, deși numai practică, este totuși necontestată. Nici chiar conceptul de cauzalitate, a cărui aplicare, prin urmare și semnificare, nu are loc de fapt decît cu privire la fenomene pentru a le lega în experiențe (după cum demonstrează Critica rațiunii pure), rațiunea practică nu-l lărgește atît încît să-i extindă folosirea peste limitele amintite. Căci dacă ar năzui la aceasta, ar trebui să arate cum poate fi folosit sintetic raportul logic dintre principiu și consecință într-o altfel de intuiție decît cea sensibilă, cum e adică posibilă *causa noumenon;* lucru pe care nu-l poate face, dar pe care, ca rațiune practică, nici nu-l ia în seamă, întrucît ea pune *principiul determinant* al cauzalității omului ca ființă sensibilă (cauzalitate care e dată) numai în *rațiunea pură* (care de aceea se numește practică); și deci nu folosește conceptul însuși de cauză, de a cărui aplicare la obiecte în scopul unor cunoștințe teoretice ea poate face aici cu totul abstracție (pentru că acest concept se găsește totdeauna a priori în intelect, chiar independent de orice intuiție), spre a cunoaște obiecte, ci pentru a determina cauzalitatea cu privire la ele în genere; deci nu o folosește decît în scop practic; de aceea ea poate situa principiul determinant al voinței într-o ordine inteligibilă a lucrurilor, mărturisind însă în același timp bucuros că nu înțelege de loc ce rol determinant ar putea avea conceptul de cauză în cunoașterea acestor lucruri. Cauzalitatea cu privire la acțiunile voinței în lumea sensibilă trebuie negreșit să fie cunoscută într-un anumit mod de către rațiunea practică, fiindcă altfel ea n-ar putea produce real nici o acțiune. Dar conceptul pe care ea și-l face despre propria-i cauzalitate ca noumenon, nu are nevoie să-l determine teoretic pentru cunoașterea existenței ei suprasensibile și să-i poată deci da *în această măsură* o semnificare. Căci semnificare capătă oricum, deși numai pentru folosirea practică, anume prin legea morală. Chiar considerat teoretic, el rămîne totdeauna un concept pur al intelectului dat a priori care poate fi aplicat la obiecte, fie ele date sensibil sau nu; deși în cazul din urmă el nu are nici o semnificare teoretică determinată și nici o aplicare, ci este numai o idee formală,

dar totuși esențială, a intelectului, despre un obiect în genere. Semnificarea pe care i-o procură rațiunea prin legea morală este exclusiv practică, fiindcă Ideea de lege a unei cauzalități (a voinței), are ea însăși cauzalitate sau este principiul determinant al acestei cauzalități.

II

DESPRE DREPTUL RAȚIUNII PURE ÎN FOLOSIREA PRACTICĂ LA O EXTINDERE CARE NU ESTE POSIBILĂ PENTRU EA ÎN FOLOSIREA SPECULATIVĂ

În principiul moral am stabilit o lege a cauzalității, care îi pune principiul determinant mai presus de toate condițiile lumii sensibile și am *conceput* voința întrucît este determinabilă ca aparținînd unei lumi inteligibile, prin urmare, am conceput subiectul acestei voințe (omul) nu numai ca aparținînd unei lumi a intelectului pur, deși necunoscut nouă în această privință (cum se putea întîmpla după Critica rațiunii pure speculative), dar l-am și *determinat* cu privire la cauzalitatea lui cu ajutorul unei legi ce nu poate fi numărată printre legile naturale ale lumii sensibile, deci am extins cunoașterea noastră dincolo de limitele lumii sensibile, pretenție pe care totuși Critica rațiunii pure o declara ca nevalabilă în orice speculație. Cum se poate atunci concilia aici folosirea practică cu folosirea teoretică a rațiunii pure cu privire la determinarea limitelor puterii ei?

David Hume, despre care se poate spune că el a început propriu-zis toate atacurile contra drepturilor unei rațiuni pure, care făceau necesară o cercetare completă a acesteia din urmă, încheia astfel: conceptul de cauză este un concept care conține *necesitatea* conexiunii diversului, și anume întrucît e divers, astfel încît, dacă *A* este pus, eu cunosc că în mod necesar trebuie să existe și ceva absolut diferit de el, *B*. Dar necesitatea nu poate fi atribuită unei conexiuni decît întrucît ea e cunoscută a priori; căci experiența ne-ar face să cunoaștem despre o legătură că ea este, dar nu că ea este în mod necesar astfel. Este imposibil, spune el, să cunoaștem a priori și ca necesară

legătura care există între un lucru și un *altul* (sau între o determinare și alta, cu totul diferită de ea), dacă ele nu sînt date în percepție. Deci conceptul însuși al unei cauze este mincinos și înșelător și e, pentru a vorbi de el în chipul cel mai indulgent, o înșelăciune scuzabilă încă întrucît *obișnuința* (o necesitate *subiectivă*) de a percepe anumite lucruri sau determinările lor adeseori în ce privește existența lor unele lîngă altele sau unele după altele, este luată pe neobservate drept o necesitate *obiectivă* de a pune în obiectele însele o astfel de conexiune, și astfel conceptul cauzei a fost dobîndit în mod ilicit și nu cîștigat în mod legitim, ba chiar nici nu poate fi vreodată dobîndit sau confirmat, fiindcă el cere o conexiune zădarnică în sine, himerică, care nu se poate susține în fața nici unei rațiuni, căreia nu-i poate corespunde niciodată vreun obiect. Și astfel a fost introdus în legătură cu orice cunoaștere privitoare la existența lucrurilor (matematica rămînea deci încă exceptată), pentru prima oară *empirismul* ca singurul izvor al principiilor, dar odată cu el și cel mai aspru *scepticism* cu privire la întreaga știință a naturii (ca filosofie). Căci după astfel de principii, noi nu putem *conchide* niciodată din determinările date ale lucrurilor, privitoare la existența lor, un efect (căci pentru aceasta s-ar cere conceptul unei cauze, care conține necesitatea unei asemenea conexiuni), ci ne putem aștepta, potrivit regulilor imaginației, numai la cazuri asemănătoare cu cele precedente; așteptare care nu este însă niciodată sigură, oricît de des ar surveni. Ba chiar despre nici un eveniment nu am putea spune: *trebuie* să-l fi precedat ceva, căruia i-a urmat *necesar*, adică trebuie să aibă o *cauză;* și deci, oricît de frecvente cazuri am cunoaște, precedate de altele similare, astfel că s-ar putea deduce din ele o regulă, noi totuși nu am putea admite că lucrurile se petrec așa totdeauna și în chip necesar, și ar trebui să-i recunoaștem și întîmplării oarbe dreptul, la care încetează orice folosire a rațiunii; ceea ce fundează solid scepticismul și-l face irefutabil cu privire la concluziile care urcă de la efecte la cauze.

Matematica scăpase încă multă vreme cu bine, fiindcă **Hume** considera că toate judecățile ei sînt analitice, adică progresează de la o determinare la alta în virtutea identității, deci după principiul contradicției (ceea ce însă este fals, ele fiind, dim-

potrivă, toate sintetice), și deși geometria, de exemplu, nu se ocupă cu existența lucrurilor, ci numai cu determinarea lor a priori într-o intuiție posibilă, trece totuși la fel de bine ca și cu ajutorul conceptelor cauzale, de la o determinare A la una cu totul diferită B, ca fiind totuși necesar legată de prima. Dar, în cele din urmă, și această știință atît de slăvită pentru certitudinea ei apodictică trebuie să sucombe în fața *empirismului în principii* pentru același motiv pentru care **Hume** pusese obișnuința în locul necesității obiective din conceptul de cauză; și trebuie să se resemneze, în ciuda oricărui orgoliu al ei, să-și reducă pretențiile ei îndrăznețe, care o făceau să reclame consimțămîntul a priori, și să aștepte aprobarea pentru universalitatea judecăților ei de la bunăvoința observatorilor care, ca martori, nu ar refuza să mărturisească că ei și așa ar fi observat oricînd tot ceea ce enunță geometrul ca principii și care, prin urmare, deși nu ar fi necesar, ar permite și în viitor să ne așteptăm la fel. În modul acesta, empirismul în principii al lui **Hume** duce inevitabil la scepticism, chiar și cu privire la matematică, prin urmare în toată folosirea teoretică *științifică* a rațiunii (căci această folosire aparține sau filosofiei sau matematicii). Dacă folosirea comună a rațiunii (într-o prăbușire atît de îngrozitoare ca aceea pe care o vedem că se întîmplă cu principiile cunoștințelor noastre) va reuși mai bine sau mai curînd nu va fi implicată în mod și mai ireparabil în această distrugere a oricărei cunoașteri, prin urmare dacă, din acele principii nu trebuie să rezulte un scepticism *universal* (dar care fără îndoială nu ar atinge decît pe învățați). Las pe fiecare să judece acest lucru singur.

În ceea ce privește redactarea mea din Critica rațiunii pure, redactare care era într-adevăr prilejuită de acea doctrină sceptică a lui **Hume**, dar care mergea mult mai departe și cuprindea întregul cîmp al rațiunii pure teoretice în folosirea ei sintetică, prin urmare și a aceleia ce se numește metafizică în genere: am procedat cu privire la îndoiala filosofului scoțian, relativă la conceptul cauzalității, în modul următor. Că **Hume**, dacă lua (cum acest lucru se și întîmplă aproape pretutindeni) obiectele experienței drept *lucruri în sine*, declara că conceptul de cauză este o nălucire înșelătoare și falsă, avea în totul dreptate; căci privitor la lucruri în sine și determinările lor

ca atari nu se poate înțelege de ce pentru faptul că ceva *A* este pus, trebuie să fie pus în mod necesar și altceva, *B*, și deci el nu putea admite o astfel de cunoaștere a priori a lucrurilor în sine. Dar și mai puțin putea îngădui acest bărbat cu mintea pătrunzătoare o origină empirică a acestui concept, pentru că el contrazice necesitatea conexiunii care constituie esențialul conceptului de cauzalitate; prin urmare, conceptul a fost proscris și înlocuit cu obișnuința în observarea cursului percepțiilor.

Dar din cercetările mele reieșea că obiectele cu care noi avem de-a face în experiență, nu sînt cîtuși de puțin lucruri în sine, ci numai fenomene, și că, deși la lucruri în sine nici nu se poate prevedea, ba chiar este imposibil de scrutat, cum, dacă *A* este pus, trebuie să fie *contradictoriu* de a nu pune pe *B* care este cu totul diferit de *A* (necesitatea conexiunii lui *A* ca cauză cu *B* ca efect) se poate totuși foarte bine concepe că ele, ca fenomene, trebuie să fie necesar legate într-un anumit fel *într-o experiență* (de exemplu, în ceea ce privește relațiile de timp) și că nu pot fi separate fără *a nu contrazice* acea legătură, cu ajutorul căreia este posibilă această experiență, în care ele sînt obiecte și singura în care ne sînt cognoscibile. Și așa se și aflau lucrurile de fapt: astfel că eu puteam nu numai să dovedesc conceptul de cauză în realitatea lui obiectivă cu privire la obiectele experienței, ci să-l *deduc* și ca concept a priori pe baza necesității conexiunii pe care el o implică, adică să dovedesc posibilitatea lui din intelectul pur fără izvoare empirice; și astfel, după înlăturarea empirismului originii lui, am putut suprima consecința inevitabilă a empirismului, anume scepticismul, mai întîi cu privire la știința naturii și apoi și cu privire la matematică din cauza identității perfecte a principiilor din care decurg fizica și matematica, două științe care ambele se referă la obiecte ale experienței posibile. Și odată cu aceasta am putut suprima din temelii îndoiala totală față de tot ce rațiunea teoretică afirmă că scrutează.

Dar ce se întîmplă cu aplicarea acestei categorii a cauzalității (și la fel cu a tuturor celorlalte, căci fără ele nu se poate realiza nici o cunoaștere a ceea ce există) la lucruri care nu sînt obiecte ale experienței posibile, ci se află dincolo de limitele experienței? Căci nu am putut deduce realitatea obiectivă a

acestor concepte decît în raport cu *obiecte ale experienței posibile*[21]. Dar faptul însuși de a le fi salvat cel puțin în acest caz, de a fi dovedit că prin ele se pot *gîndi* totuși obiecte, deși nu se pot determina a priori, e ceea ce le dă un loc în intelectul pur, de unde ele sînt raportate la obiecte în genere (sensibile sau non-sensibile). Dacă mai lipsește ceva, este condiția *aplicării* acestor categorii, și anume a celei a cauzalității, la obiecte, anume intuiția, care, unde nu este dată, face imposibilă aplicarea *în vederea cunoașterii teoretice* a obiectului ca noumenon și deci o interzice cu totul celui care cutează s-o facă (cum s-a și întîmplat în Critica rațiunii pure). Totuși realitatea obiectivă a conceptului subzistă continuu, putînd fi folosită și la noumene, dar fără să poată determina cîtuși de puțin teoretic acest concept și prin aceasta să producă o cunoștință. Dar că acest concept nu conține nimic imposibil și cu privire la vreun obiect era dovedit prin aceea că i se asigurase locul în intelectul pur în orice aplicare la obiectele simțurilor, și că dacă, imediat după aceea, raportat la lucruri în sine (care nu pot fi obiecte ale experienței), el nu este capabil de nici o determinare pentru reprezentarea *unui obiect determinat* în vederea unei cunoștințe teoretice, el putea totuși oricînd și pentru altă folosire (poate practică) să fie capabil de o determinare în vederea aplicării acestei folosiri. Ceea ce nu ar putea fi, dacă, așa cum susține **Hume**, acest concept al cauzalității ar conține ceva, care ar fi pretutindeni imposibil de gîndit.

Pentru a găsi acum această condiție a aplicării conceptului amintit la noumene trebuie numai să ne amintim *de ce nu sîntem mulțumiți cu aplicarea acestui concept la obiectele experienței*, ci am dori cu plăcere să-l putem folosi și la lucruri în sine. Se va vedea în curînd că este un scop practic și nu unul teoretic, care face necesară această dorință. Căci chiar dacă am izbuti să-l realizăm, n-am avea pentru speculație un adevărat cîștig în cunoașterea naturii și în genere cu privire la obiectele care ne sînt date într-un fel oarecare, am face eventual un pas mare de la sensibil condiționat (în care avem destule de făcut, pentru a ne menține și a parcurge cu sîrguință lanțul cauzelor) spre suprasensibil, pentru a completa și limita cunoașterea noastră la partea principiilor, rămînînd totuși totdeauna căscată o prăpastie infinită între acea limită

şi ceea ce cunoaştem, şi am fi dat ascultare mai curînd unei curiozităţi vane decît unei temeinice curiozităţi de a şti.

Dar în afară de raportul în care se află *intelectul* cu obiectele (în cunoaşterea teoretică), el are şi unul cu facultatea de a rîvni, care din acest motiv se numeşte voinţă, şi voinţa pură, întrucît intelectul pur (care într-un asemenea caz se numeşte raţiune) este practic prin simpla reprezentare a unei legi. Realitatea obiectivă a unei voinţe pure sau, ceea ce e tot una, a unei raţiuni pure practice este dată a priori în legea morală, oarecum printr-un fapt; căci astfel poate fi numită o determinare a voinţei, care este inevitabilă, deşi nu se bazează pe principii empirice. Dar în conceptul de voinţă este cuprins deja conceptul de cauzalitate, prin urmare în acela al unei voinţe pure este cuprins conceptul unei cauzalităţi cu libertate, adică a unei cauzalităţi care nu este determinabilă după legi naturale, în consecinţă nu este capabilă de nici o intuiţie empirică ca dovadă a realităţii ei, dar care îşi are totuşi realitatea ei obiectivă în legea pură practică a priori, însă (cum e uşor de sesizat) nu în vederea folosirii teoretice a raţiunii, ci numai în vederea folosirii ei practice. Dar conceptul unei fiinţe înzestrate cu o voinţă liberă este conceptul unei *causa noumenon*[22]; şi că acest concept nu se contrazice pe el însuşi, sîntem asiguraţi deja prin faptul că conceptul unei cauze, ca izvorît cu totul din intelectul pur, asigurat în acelaşi timp şi prin deducţie în ce priveşte realitatea obiectivă faţă de obiectele în genere, independent prin originea lui şi de toate condiţiile sensibile, deci nelimitat prin el însuşi la fenomene (decît doar acolo unde vrem să facem de el o folosire teoretic determinată), poate desigur să fie aplicat la lucruri ca fiinţe pure inteligibile. Dar fiindcă nici o intuiţie, afară de una sensibilă, nu poate fi supusă acestei aplicări, *causa noumenon*, cu privire la folosirea teoretică a raţiunii, nu este decît un concept vid, deşi posibil şi conceptibil. Dar, prin aceasta, eu nu pretind *să cunosc teoretic* natura unei fiinţe, *întrucît* ea posedă o voinţă *pură;* mi-e de ajuns s-o desemnez numai ca atare, prin urmare să unesc numai conceptul cauzalităţii cu acela al libertăţii (şi, ceea ce-i inseparabil de el, cu legea morală ca principiul ei determinant); drept care-mi aparţine fără îndoială în virtutea originii pure, nu empirice, a conceptului de cauză, căci nu mă

cred autorizat să-i dau altă folosire decît una în raport cu legea morală, care-i determină realitatea, adică să-i dau numai o folosire practică.

Dacă, împreună cu **Hume**, i-aş fi luat conceptului cauzalităţii în folosirea teoretică realitatea obiectivă nu numai cu privire la lucrurile în sine (la suprasensibil), ci şi cu privire la obiectele simţurilor, el şi-ar fi pierdut orice sens, şi, ca un concept teoretic imposibil, ar fi fost declarat ca total inutilizabil, şi fiindcă nimicului nu i se poate da nici o folosire, folosirea practică a unui concept *teoretic nul* ar fi fost cu totul absurdă. Dar cum conceptul unei cauzalităţi empiric necondiţionate este, teoretic, într-adevăr vid (fără o intuiţie care să i se potrivească), dar este totuşi totdeauna posibil şi se raportează la un obiect nedeterminat, în schimb însă primeşte o semnificaţie de la legea morală, prin urmare din punct de vedere practic. Eu nu am ce-i drept nici o intuiţie care să-i determine realitatea lui teoretică obiectivă, dar el are nu mai puţin aplicaţie reală, care se poate arăta in concreto în simţăminte sau în maxime, adică are o realitate practică, ce poate fi indicată; ceea ce e suficient pentru justificarea lui chiar şi cu privire la noumene.

Dar această realitate obiectivă a unui concept pur al intelectului, odată introdusă în domeniul suprasensibilului, dă de acum încolo celorlalte categorii, deşi totdeauna numai întrucît ele stau în legătură *necesară* cu principiul determinant al voinţei pure(cu legea morală), o realitate obiectivă, dar numai una practic aplicabilă, în timp ce asupra cunoştinţelor teoretice ale acestor obiecte, ca scrutare a naturii lor de raţiunea pură, nu are nici cea mai mică influenţă spre a le extinde. Şi în cele ce urmează vom găsi că categoriile nu au legătură decît cu fiinţe ca *inteligenţe*, şi la aceste inteligenţe decît cu relaţia *raţiunii* faţă de *voinţă*, prin urmare decît cu *practicul*, şi că mai departe nu-şi arogă o cunoaştere a acestor fiinţe; iar cît priveşte proprietăţile în legătură cu ele, care, aparţinînd modului de reprezentare teoretic al unor astfel de lucruri suprasensibile, le-ar putea fi alăturate, trebuie să le admitem şi să le supozăm în ansamblu, ca aparţinînd nu ştiinţei, ci numai dreptului (din punct de vedere practic chiar necesităţii), chiar şi acolo unde admitem fiinţe suprasensibile (ca Dumnezeu)

potrivit unei analogii, adică potrivit raportului rațiunii pure de care ne servim practic cu privire la ființele sensibile; și astfel prin aplicarea la suprasensibil, dar numai din punct de vedere practic, nu i se dă rațiunii pure teoretice nici cel mai mic ajutor în exaltarea ei spre extravagant.

Capitolul al doilea al analiticii rațiunii practice

DESPRE CONCEPTUL UNUI OBIECT AL RAȚIUNII PURE PRACTICE

Înțeleg printr-un concept de obiect al rațiunii practice reprezentarea unui obiect ca un efect posibil prin libertate. A fi un obiect al cunoașterii practice ca atare nu înseamnă deci decît raportul voinței cu acțiunea prin care s-ar realiza el sau opusul lui, iar a judeca dacă ceva este sau nu un obiect al rațiunii *pure practice*, nu înseamnă decît a distinge posibilitatea sau imposibilitatea de a *voi* acea acțiune prin care, dacă am avea puterea necesară (lucru asupra căruia trebuie să judece experiența), s-ar fi realizat un anumit obiect. Dacă obiectul este admis ca principiu de determinare al facultății noastre de a rîvni, atunci cunoașterea *posibilității* lui *fizice* prin libera folosire a forțelor noastre trebuie să preceadă judecata, dacă el este sau nu un obiect al rațiunii practice. Dimpotrivă, dacă legea a priori poate fi considerată ca principiul determinant al acțiunii, prin urmare acțiunea ca determinată de rațiunea pură practică, atunci judecata: dacă ceva este un obiect al rațiunii pure practice sau nu, este cu totul independentă de compararea cu puterea noastră fizică, și problema nu este decît de a ști dacă ne e permis *să voim* o acțiune îndreptată spre existența unui obiect, în cazul cînd acesta ar sta în puterea noastră; prin urmare, *posibilitatea morală trebuie* să preceadă acțiunea; căci în acest caz nu obiectul, ci legea voinței este principiul determinant al acțiunii.

Singurele obiecte ale unei rațiuni practice sînt deci cele de *Bine* și *Rău*. Căci prin cel dintîi se înțelege un obiect necesar

al facultății de a rîvni, prin cel de-al doilea unul al facultății de a detesta, ambele însă după un principiu al rațiunii.

Dacă conceptul de bine nu este dedus dintr-o lege practică anterioară, ci dacă, dimpotrivă, trebuie să-i servească drept fundament, el nu poate fi decît conceptul a ceva, a cărui existență făgăduiește plăcere și determină astfel, spre a-l produce, cauzalitatea subiectului, adică facultatea de a rîvni. Dar fiind imposibil de a scruta a priori care reprezentare va fi însoțită de *plăcere* și care, dimpotrivă, de *neplăcere*, ar depinde exclusiv de experiență ce este nemijlocit bine sau rău. Proprietatea subiectului, singura cu privire la care poate fi făcută această experiență, este *sentimentul* de plăcere și neplăcere, ca receptivitate aparținînd simțului intern; și astfel conceptul a ceea ce este nemijlocit bun s-ar referi numai la ceea ce este nemijlocit legat de senzația *plăcerii*, iar cel de absolut rău nu ar trebui raportat decît la ceea ce provoacă nemijlocit *durere*. Dar cum aceasta este contra spiritului limbii, care distinge *agreabilul* de *bine* și *neplăcutul* de *rău*, și cere ca binele și răul să fie apreciate totdeauna de rațiune, prin urmare prin concepte care pot fi comunicate tuturor, și nu prin simpla senzație care se limitează la subiecte particulare și la receptivitatea lor, și cum în sine o plăcere sau neplăcere nu poate fi legată cu nici o reprezentare a unui obiect a priori: filosoful, care s-ar crede constrîns să pună la baza judecății lui practice un sentiment de plăcere, ar numi *bun* ceea ce este un *mijloc* pentru a ajunge la agreabil și rău tot ceea ce cauzează neplăcere și durere; căci judecarea raportului dintre mijloace și scopuri aparține negreșit rațiunii. Dar deși rațiunea singură este în stare să scruteze conexiunea mijloacelor cu scopurile ei (așa încît am putea defini voința și prin facultatea scopurilor, fiindcă acestea sînt totdeauna principii determinante ale facultății de a rîvni după principii), totuși maximele practice care ar decurge, numai ca mijloace, din acest concept al binelui, nu ar conține niciodată, ca obiect al voinței, ceva bun în sine, ci totdeauna bun numai pentru ceva; bunul ar fi totdeauna numai utilul și obiectul, pentru care ea ar fi utilă, ar trebui să se afle totdeauna în afara voinței, în senzație. Dacă aceasta, ca senzație agreabilă, ar trebui distinsă de conceptul de bun, nu ar exista pretutindeni nimic nemijlocit bun, ci binele nu ar

trebui căutat decît în mijloacele de a ajunge la ceva, anume la vreun agrement.

Este o veche formulă a şcolilor: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali*[23]; şi ea are adesea o folosire exactă, dar şi una adesea foarte dăunătoare filosofiei, fiindcă expresiile *boni* şi *mali* au un îndoit sens de care este vinovată sărăcia limbii, o ambiguitate care le face susceptibile de un dublu sens, se răsfrînge inevitabil asupra legilor practice şi obligă filosofia care, folosind aceste expresii, observă foarte bine diferenţa conceptelor cuprinse în acelaşi cuvînt, dar care nu poate găsi totuşi expresiile particulare pentru a le exprima, la distincţii subtile, asupra cărora nu se poate apoi cădea de acord, fiindcă diferenţa dintre concepte nu putea fi determinată nemijlocit prin nici o expresie adecvată*.

Limba germană are fericirea să posede expresii care nu lasă să se treacă cu vederea această diferenţă. Pentru ceea ce latinii numesc cu un singur cuvînt: *bonum*, ea are două concepte foarte diferite şi expresii tot atît de diferite. Pentru *bonum:* das *Gute* şi das *Wohl*, iar pentru *malum:* das *Böse* şi das *Übel* (sau *Weh*), astfel încît avem două judecăţi cu totul diferite, dacă la o acţiune luăm în considerare *binele (Gute)* şi *răul ei moral (Böse)* sau *bunăstarea fizică (Wohl)* şi durerea (răul fizic) *(Weh)* noastră[24]. De aici rezultă deja că judecata psihologică de mai sus e încă cel puţin foarte îndoielnică, dacă o traducem astfel: nu rîvnim nimic decît ţinînd seama de *bunăstarea fizică (Wohl)* sau *durerea (Weh)* noastră; dimpotrivă, dacă o redăm astfel: nu vrem nimic, după îndrumarea raţiunii, decît ceea ce considerăm bine sau rău, este exprimată indubitabil cert şi totodată cu totul clar.

---

* În plus, expresia *sub ratione boni* este şi ea ambiguă. Căci ea poate să însemne: ne reprezentăm ceva bun, cînd şi *fiindcă* îl *rîvnim* (voim); noi rîvnim ceva, *fiindcă ni-l reprezentăm ca bun*, astfel încît rîvnirea este principiul determinant al conceptului obiectului ca un obiect bun, sau conceptul de bun este principiul determinant al rîvnirii (voinţei); şi atunci *sub ratione boni* ar însemna în primul caz: vrem ceva *sub Ideea* de bine; în al doilea: vrem ceva *în virtutea* acestei Idei care, ca principiu determinant al voliţiei, trebuie s-o preceadă.

Wohl sau *Übel* nu semnifică totdeauna decît raportarea la starea noastră *agreabilă* sau *dezagreabilă*, de desfătare sau de durere, și dacă, din acest motiv, rîvnim sau detestăm un obiect, se întîmplă numai întrucît acesta se raportează la sensibilitatea noastră și la sentimentul plăcerii sau neplăcerii, pe care el îl provoacă. *Binele* sau *răul* moral înseamnă totdeauna o raportare la *voință*, întrucît aceasta este determinată de *legea rațiunii* să-și facă din ceva obiectul ei; căci ea nu este niciodată determinată nemijlocit de obiect sau de reprezentarea lui, ci este o facultate de a-și face dintr-o regulă a rațiunii cauza unei acțiuni (prin care poate fi realizat un obiect). Binele sau răul moral se raportează deci propriu-zis la acțiuni, și nu la starea de simțire a persoanei; și dacă ceva ar urma să fie bun sau rău pur și simplu (și în orice privință și fără vreo altă condiție) sau să fie considerat ca atare, ar fi numai modul de acțiune, maxima voinței și prin urmare însăși persoana care acționează ca om bun sau rău, iar nu un lucru care ar putea fi numit astfel.

Deci lumea putea să-și bată joc de stoicul care, pradă celor mai evidente dureri de gută, strigă: durere, poți să mă torturezi oricît de mult, totuși n-am să mărturisesc că ești ceva rău (κακόν, *malum*)! el avea totuși dreptate. Era un rău, pe care el îl simțea și pe care-l trădau țipetele lui; dar nu avea nici un motiv să admită că prin aceasta îi este inerent un rău, căci durerea nu micșora cîtuși de puțin valoarea persoanei lui, ci numai valoarea stării lui. O singură minciună de care ar fi fost conștient, ar fi trebuit să-i doboare curajul; dar durerea nu-i servea decît ca prilej de înălțare, dacă era conștient că n-o datorește nici unei acțiuni nedrepte și prin care s-ar fi făcut pasibil de pedeapsă.

Ceea ce trebuie *(sollen)* să numim bun trebuie *(muss)* să fie în judecata oricărui om cuminte un obiect al facultății de a rîvni, iar răutatea trebuie să fie în ochii oricui un obiect de aversiune; prin urmare, pentru această judecată e nevoie, în afară de simțuri, și de rațiune. Astfel se petrec lucrurile cu veracitatea în opoziție cu minciuna, cu justiția în opoziție cu violența, etc. Dar noi putem numi un rău ceva pe care totuși în același timp fiecare trebuie *(muss)* să-l recunoască ca bun, uneori mijlocit, alteori chiar nemijlocit. Cine se supune unei

operații chirurgicale o simte fără îndoială ca un rău; dar cu rațiunea el și fiecare altul o recunoaște ca bună. Dar dacă cineva căruia îi place să tachineze și să tulbure oameni pașnici, în sfîrșit o scrîntește o dată și se alege cu o ciomăgeală strașnică, aceasta este negreșit un rău, dar oricine îl aplaudă și consideră lucrul ca bun în sine, chiar dacă nu ar rezulta nimic din el; ba chiar acela care primește bătaia, trebuie să recunoască cu rațiunea lui că o merită, fiindcă vede riguros pusă în practică proporția dintre bună-stare și bună-purtare, pe care rațiunea i-o prezintă inevitabil.

Judecata rațiunii noastre practice depinde fără îndoială *foarte mult* de binele și durerea noastră, iar în ceea ce privește natura noastră de ființe sensibile, depinde *totul de fericirea* noastră, dacă aceasta, cum reclamă mai ales rațiunea, e judecată nu după senzația efemeră, ci după influența pe care acest eveniment fortuit o are asupra existenței noastre și asupra satisfacției sufletești pe care o resimțim; dar totuși nu *totul în genere* depinde de fericire. Omul este o ființă ce are nevoi, întrucît aparține lumii sensibile și în această privință rațiunea lui are desigur din partea sensibilității o sarcină pe care nu o poate respinge: sarcina de a se îngriji de interesele ei și de a-și face maxime practice cu privire la fericirea din această viață și, pe cît posibil, cu privire și la fericirea unei vieți viitoare. Dar el nu este totuși într-atît animal, încît să fie indiferent față de tot ce-i spune rațiunea prin ea însăși și s-o folosească numai ca unealtă pentru satisfacerea nevoilor lui de ființă sensibilă. Căci la o valoare deasupra animalității nu-l înalță la fel faptul că posedă rațiune, dacă aceasta nu i-ar servi decît pentru ceea ce la animale face instinctul; rațiunea nu ar fi în acest caz decît un mod special de care s-ar fi servit natura spre a înarma pe om pentru același scop pentru care ea a destinat animalele, fără a-l meni unui scop mai înalt. Deci omul are desigur nevoie, potrivit rînduielii pe care natura a întocmit-o pentru el, de rațiune, spre a lua oricînd în considerație binele și durerea lui, dar el o posedă pe lîngă aceasta și într-un scop mai înalt, anume nu numai să examineze ceea ce este bun sau rău în sine și asupra căruia numai singură rațiunea pură, neinteresată sensibil, poate decide, ci să distingă

total această judecată de cea precedentă și să facă din ea condiția supremă a celei din urmă.

Această apreciere a binelui și a răului în sine spre deosebire de ceea ce nu poate fi numit astfel decît în raport cu bunăstarea fizică *(Wohl)* și răul fizic *(Übel)* depinde de considerarea următoarelor puncte. Sau un principiu rațional este deja conceput în sine ca principiu determinant al voinței, fără a considera obiectele posibile ale facultății de a rîvni (deci numai prin forma legică a maximei); în acest caz acel principiu este lege practică a priori și rațiunea pură este presupusă practică prin sine însăși. Legea determină atunci *nemijlocit* voința, acțiunea conformă ei este *bună în sine*, o voință a cărei maximă este totdeauna conformă acestei legi, este *absolut bună în toate privințele și condiția supremă a oricărui bine.* Sau un principiu determinant al facultății de a rîvni premerge maximei voinței, care presupune un obiect de plăcere sau neplăcere, prin urmare ceva care *satisface* sau *doare*, și maxima rațiunii, de a urmări pe cea dintîi, de a evita pe cea din urmă, determină acțiunile ca bune, în raport cu înclinația noastră, prin urmare numai mijlocit (luînd în considerare un alt scop, ca mijloc spre el), și atunci aceste maxime nu se pot numi niciodată legi, dar totuși precepte raționale practice. Scopul însuși, satisfacția pe care o căutăm, nu este în cazul din urmă *un bine (ein Gutes),* ci o bunăstare fizică *(ein Wohl),* nu un concept al rațiunii, ci un concept empiric despre un obiect al senzației; dar folosirea mijlocului pentru realizarea acestui scop, adică acțiunea (fiindcă pentru aceasta este necesară o deliberare rațională) se numește totuși bună, dar nu în chip absolut, ci numai în raport cu sensibilitatea noastră cu privire la sentimentul ei de plăcere și neplăcere; dar voința, a cărei maximă este afectată astfel, nu este o voință pură care se îndreaptă numai spre ceea ce rațiunea pură poate fi practică prin ea însăși[25].

Aici este locul să explicăm paradoxul metodei într-o Critică a rațiunii practice: *că anume conceptul de bine și rău moral nu trebuie să fie determinat anterior legii morale (căreia ar trebui să-i servească, după aparență, chiar de bază), ci numai (cum se întîmplă aici) după ea și prin ea.* Căci chiar dacă n-am ști că principiul moralității este o lege pură care determină a priori voința, noi ar trebui totuși, pentru a nu admite principii

cu totul gratuit *(gratis)*, să lăsăm cel puțin la început nedecis, dacă voința are principii de determinare numai empirice sau dacă are și pure a priori; căci e contrar tuturor regulilor fundamentale ale metodei filosofice de a presupune deja de mai înainte ca decis ceea ce abia trebuie să fie decis. Să presupunem că am vrea să pornim de la conceptul de bine pentru a deduce din el legile voinței, atunci acest concept despre un obiect (ca obiect bun) ar indica în același timp acest obiect drept singurul principiu determinant al voinței. Cum acest concept nu ar avea ca îndreptar o lege practică a priori, piatra de încercare a binelui sau a răului n-ar putea fi pusă în nimic altceva decît în acordul obiectului cu sentimentul nostru de plăcere sau neplăcere, și folosirea rațiunii nu ar putea consta decît în a determina în parte această plăcere sau neplăcere în întreaga ei conexiune cu toate senzațiile existenței mele, în parte mijloacele de a-mi procura obiectul ei. Fiindcă numai prin experiență poate fi stabilit ceea ce este conform sentimentului de plăcere, iar legea practică, după declarație, trebuie să se întemeieze totuși pe acest sentiment ca o condiție, posibilitatea legilor practice a priori ar fi de-a dreptul exclusă; pentru că anterior s-a crezut necesar să se găsească pentru voință un obiect al cărui concept, ca al unui obiect bun, trebuie să formeze principiul determinant universal, deși empiric, al voinței. Era totuși necesar să se cerceteze în prealabil, dacă nu cumva există și un principiu determinant a priori al voinței (care nu s-ar fi găsit niciodată altundeva decît într-o lege pură practică, și anume întrucît aceasta prescrie maximelor forma de lege pură fără a ține seama de vreun obiect). Dar fiindcă se punea deja la baza oricărei legi practice un obiect determinat după conceptele binelui și răului, obiect însă care, fără o lege anterioară, nu putea fi conceput decît după concepte empirice, se răpise deja anticipat posibilitatea de a concepe măcar și o lege pură practică; pe cînd, dimpotrivă, dacă s-ar fi cercetat această lege mai întîi analitic, s-ar fi găsit că nu conceptul binelui, ca al unui obiect, determină și face posibilă legea morală, ci, invers, că legea morală determină și face posibil în primul rînd conceptul binelui, întrucît el merită în mod absolut acest nume.

Această observație, care privește numai metoda celor mai înalte cercetări morale, este importantă. Ea explică dintr-odată cauza ocazională a tuturor rătăcirilor filosofilor cu privire la principiul suprem al moralei. Căci ei căutau un obiect al voinței, din care să facă materia și fundamentul unei legi (care trebuia să fie atunci principiul de determinare al voinței nu nemijlocit, ci cu ajutorul acestui obiect raportat la sentimentul plăcerii sau neplăcerii), în loc să fi căutat mai întîi o lege care să determine a priori și nemijlocit voința, și apoi obiectul conform acestei voințe. Ei puteau să situeze acest obiect al plăcerii, care trebuia să ofere conceptul suprem al binelui, în fericire, în perfecțiune, în sentimentul moral sau în voința lui Dumnezeu, principiul lor era totdeauna eteronomie, și ei trebuiau să se lovească inevitabil pentru o lege morală de condiții empirice, pentru că nu puteau să numească obiectul, ca principiu de determinare nemijlocit al voinței, bun sau rău decît după raportul lui nemijlocit cu sentimentul, care este întotdeauna empiric. Numai o lege formală, adică o astfel de lege care nu prescrie rațiunii nimic mai mult decît forma legislației ei universale drept condiția supremă a maximelor, poate fi a priori un principiu de determinare al rațiunii practice. Anticii trădau pe față această eroare, prin aceea că își îndreptau cu totul cercetarea morală numai asupra determinării conceptului de *Bine suveran*, prin urmare a unui obiect, pe care intenționau să-l facă apoi principiul determinant al voinței în legea morală, pe cînd mult mai tîrziu, după ce legea morală s-a adeverit în primul rînd prin sine însăși și s-a justificat ca nemijlocit principiu de determinare al voinței, obiectul poate fi prezentat voinței determinate acum după forma ei a priori: e ceea ce voi îndrăzni să fac în Dialectica rațiunii pure practice. Modernii, pentru care problema Binelui suveran a ieșit din uz, cel puțin pare să nu fi devenit decît un lucru secundar, ascund eroarea de mai sus (ca și în multe alte cazuri) în dosul unor cuvinte vagi; o vezi totuși ieșind la iveală în sistemele lor, căci ea trădează pretutindeni atunci o eteronomie a rațiunii practice, din care nu poate izvorî niciodată o lege morală care să poruncească universal a priori.

Deoarece conceptele de bine și rău ca urmări ale determinării a priori a voinței presupun și un principiu pur practic,

prin urmare o cauzalitate a rațiunii pure, ele nu se raportează originar (cam ca determinările unității sintetice a diversului intuițiilor date într-o conștiință) la obiecte, ca conceptele pure ale intelectului sau categoriile rațiunii folosite teoretic; dimpotrivă, ele presupun aceste obiecte ca date; dar toate împreună sînt moduri *(modi)* ale unei singure categorii, anume a aceleia a cauzalității, în măsura în care principiul ei determinant constă în reprezentarea rațională a unei legi pe care rațiunea și-o dă ei însăși ca lege a libertății, și se dovedește astfel a priori ca practică. Cum acțiunile sînt *pe de o parte* supuse unei legi care nu este o lege a naturii, ci o lege a libertății, prin urmare aparțin comportării ființelor inteligibile, iar *pe de altă parte,* ca evenimente ale lumii sensibile, aparțin fenomenelor, determinările unei rațiuni practice nu pot avea loc decît în raport cu fenomenele, prin urmare conform categoriilor intelectului, dar nu în vederea unei folosiri teoretice a intelectului, pentru a aduce diversul *intuiției* (sensibile) sub o conștiință a priori, ci numai pentru a supune diversul rîvnirilor unității conștiinței unei rațiuni practice care poruncește în legea morală, sau unei voințe pure a priori.

Aceste *categorii ale libertății,* căci așa le vom numi, în opoziție cu conceptele teoretice care sînt categoriile naturii, au un avantaj evident față de acestea din urmă: în timp ce acestea nu sînt decît forme ale gîndirii care desemnează, numai prin concepte generale, obiecte în genere și în chip indeterminat, pentru orice intuiție posibilă, cele dintîi se raportează, dimpotrivă, la determinarea unui liber arbitru (căruia într-adevăr nu i se poate da nici o intuiție complet corespunzătoare, dar care, ceea ce nu se întîmplă cu nici un concept al folosirii teoretice a facultății noastre de cunoaștere, are ca fundament o lege practică a priori) ca concepte practice elementare, în locul formei intuiției (spațiu și timp), care nu se află în rațiunea însăși, ci trebuie să fie luată de altundeva, anume de la sensibilitate, și ele au ca fundament *forma unei voințe pure,* care este dată în rațiune, prin urmare în însăși facultatea de a gîndi; și astfel se întîmplă că, fiindcă în toate preceptele rațiunii pure practice nu este vorba decît de determinarea *voinței* și nu de condițiile naturale (ale facultății practice) ale *realizării intenției sale,* conceptele practice a priori devin ime-

diat cunoștințe cu privire la principiul suprem al libertății și nu au nevoie să aștepte intuiții pentru a dobîndi o semnificație și anume din această rațiune remarcabilă că ele însele produc realitatea lucrului la care se raportează (intenția voinței), ceea ce nu e cîtuși de puțin treaba conceptelor teoretice. Trebuie numai să se observe bine că aceste categorii nu privesc decît rațiunea practică în genere și că astfel ordinea în care se prezintă duce de la cele care sînt moralmente încă nedeterminate și sensibil condiționate spre cele care, necondiționate sensibil, sînt determinate numai de legea morală.

TABELA CATEGORIILOR LIBERTĂȚII CU PRIVIRE LA CONCEPTELE DE BINE ȘI RĂU

1. Ale Cantității

Subiectiv, după maxime (*opinii practice* ale individului)
Obiectiv, după principii *(Precepte)*
Principii a priori, atît obiective cît și subiective, ale libertății *(legi)*.

2. Ale Calității

Reguli practice de *acțiune*
(PRAECEPTIVAE)
Reguli practice ale *omiterii*
(PROHIBITIVAE)
Reguli practice ale *excepțiilor*
(EXCEPTIVAE)

3. Ale Relației

Cu *personalitatea*
Cu *starea persoanei*
Reciprocă, a unei persoane cu starea alteia

4. Ale Modalității

Permisul și *interzisul*
Datoria și *contrarul datoriei*
Datoria perfectă și *datoria imperfectă*

Se observă îndată că în această tabelă libertatea este considerată ca un fel de cauzalitate, care nu e supusă însă unor principii empirice de determinare cu privire la acțiunile pe care ea le poate produce ca fenomene în lumea sensibilă, prin urmare se raportează la categoriile care privesc posibilitatea ei naturală, în timp ce fiecare categorie este totuși atît de universal luată, încît principiul de determinare al acelei cauza-

lități poate fi admis și în afara lumii sensibile, în libertate ca proprietate a unei ființe inteligibile, pînă ce categoriile modalității înlesnesc trecerea, dar numai în chip *problematic,* de la principiile practice în genere la cele ale moralității, care apoi pot fi demonstrate dogmatic prin legea morală.

Nu mai adaug aici nimic spre explicarea tabelei de față, fiindcă este suficient de inteligibilă prin ea însăși. O diviziune de acest fel concepută după principii este foarte utilă oricărei științe, atît în ce privește calitatea cît și în ce privește claritatea. Astfel, știm, de exemplu, imediat din tabela de mai sus și din primul ei număr, de unde trebuie să pornim în cercetările practice: de la maximele pe care fiecare le bazează pe înclinarea lui, mergem la preceptele care sînt valabile pentru o specie de ființe raționale, întrucît ele concordă în anumite înclinații, și în sfîrșit la legea care valorează pentru toți, independent de înclinațiile lor etc. În acest mod putem cuprinde cu privirea întregul plan a ceea ce avem de făcut, ba chiar și fiecare problemă a filosofiei practice pe care o avem de soluționat și în același timp ordinea pe care o avem de urmat.

DESPRE TIPICA JUDECĂȚII PURE PRACTICE

Conceptele de bine și rău determină mai întîi un obiect pentru voință. Dar ele însele sînt supuse unei reguli practice a rațiunii care, dacă este rațiune pură, determină voința a priori cu privire la obiectul ei. Judecății practice îi aparține să decidă dacă o acțiune posibilă pentru noi în sensibilitate este sau nu cazul care este supus regulei; prin judecata practică se aplică unei acțiuni *in concreto* ceea ce a fost spus universal în regulă *(in abstracto).* Dar fiindcă o regulă practică a rațiunii pure privește, întrucît *mai întîi* este *practică,* existența unui obiect și fiindcă, *în al doilea rînd,* ca *regulă practică* a rațiunii pure, include în ea necesitatea cu privire la existența acțiunii, prin urmare e lege practică, și anume nu o lege naturală depinzînd de principii empirice de determinare, ci o lege a libertății, după care voința trebuie să fie determinabilă independent de orice element empiric (numai de reprezentarea unei legi în genere și a formei ei), pe cînd toate cazurile care pot surveni, pentru acțiuni posibile, nu pot fi decît empirice, adică

nu pot aparţine decît experienţei şi naturii: pare absurd să vrei să întîlneşti în lumea sensibilă un caz care, fiindcă stă ca atare numai sub legea naturii, să permită totuşi a i se aplica o lege a libertăţii şi la care să poată fi aplicată Ideea suprasensibilă de bine moral, care trebuie să fie reprezentată în el *in concreto.* Deci judecata raţiunii pure practice este supusă aceloraşi dificultăţi ca şi aceea a raţiunii pure teoretice; aceasta din urmă avea totuşi la îndemînă un mijloc de a ieşi din ele, fiindcă, cu privire la folosirea teoretică, depindea de intuiţii la care se puteau aplica conceptele pure ale intelectului şi astfel de intuiţii (deşi privind numai obiectele simţurilor) pot fi date a priori, prin urmare, în ceea ce priveşte conexiunea în ele a diversului, conform conceptelor pure a priori ale intelectului (ca *scheme*). Dimpotrivă, binele moral este, cît priveşte obiectul, ceva suprasensibil, pentru care deci nu poate fi găsit nimic corespunzător în nici o intuiţie sensibilă; şi judecata, depinzînd de legile raţiunii pure practice, pare de aceea să fie supusă unor dificultăţi particulare, care se bazează pe faptul că o lege a libertăţii trebuie să fie aplicată la acţiuni ca evenimente care se petrec în lumea sensibilă şi aparţin deci, în această privinţă, naturii.

Dar aici se deschide iarăşi o perspectivă favorabilă pentru judecata pură practică. În subsumarea unei acţiuni posibile pentru mine în lumea sensibilă sub o *lege pură practică* nu este vorba de posibilitatea *acţiunii* ca eveniment din lumea sensibilă; căci această posibilitate aparţine folosirii teoretice a raţiunii, conform legii cauzalităţii, care este un concept pur al intelectului, pentru care ea posedă o *schemă* în intuiţia sensibilă. Cauzalitatea fizică sau condiţia sub care ea are loc, aparţine conceptelor naturii, a căror schemă o schiţează imaginaţia transcendentală. Dar aici nu este vorba de schema unui caz care este supus legilor, ci de schema (dacă cuvîntul este aici potrivit) unei legi însăşi; fiindcă *determinarea voinţei* (nu acţiunea în raport cu rezultatul ei) numai prin lege, fără vreun alt principiu de determinare, leagă conceptul cauzalităţii de cu totul alte condiţii decît acelea care constituie conexiunea naturală.

Legii naturale, ca lege căreia îi sînt supuse obiectele intuiţiei sensibile ca atare, trebuie să-i corespundă o schemă, adică

un procedeu universal al imaginației (care să prezinte a priori simțurilor conceptul pur al intelectului pe care-l determină legea). Dar sub legea libertății (ca o cauzalitate care nu este condiționată de loc sensibil) și deci și sub conceptul necondiționat al binelui nu poate fi pusă nici o intuiție, prin urmare nici o schemă în scopul aplicării lor *in concreto*. Prin urmare, legea morală nu are nici o altă facultate de cunoaștere decît intelectul (nu imaginația) care să-i mijlocească aplicarea la obiectele naturii. Spre folosirea judecății, intelectul poate pune ca fundament unei Idei a rațiunii nu o *schemă* a sensibilității, ci o lege, dar una care să poată fi reprezentată *in concreto* la obiectele simțurilor, prin urmare o lege naturală, dar numai în ce privește forma ei, și de aceea putem numi această lege *tipul* legii morale.

Regula judecății supusă legilor rațiunii pure practice este următoarea: Întreabă-te pe tine însuți, dacă acțiunea pe care o plănuiești, presupunînd că ar trebui să se întîmple după o lege a naturii din care tu însuți ai face parte, ai putea s-o consideri posibilă prin voința ta? În realitate, conform acestei reguli judecă fiecare dacă acțiunile sînt moral bune sau rele. Astfel se spune: Cum! dacă *oricine* și-ar permite să înșele, atunci cînd crede să-și creeze un profit, sau s-ar crede autorizat să-și scurteze viața, de îndată ce e cuprins de un complet dezgust de ea sau s-ar uita la mizeria altora cu completă nepăsare, și ai aparține și tu unei astfel de ordini a lucrurilor, te-ai simți bine în ea cu asentimentul voinței tale? Dar fiecare știe bine că, dacă își permite pe ascuns vreo escrocherie, aceasta nu înseamnă ca oricine să facă la fel sau că dacă este, fără să se observe, nemilos față de ceilalți, nu urmează numaidecît ca fiecare să fie tot astfel și față de el; de aceea nici această comparație a maximei acțiunilor sale cu o lege universală a naturii nu este principiul de determinare al voinței sale. Dar această lege universală este totuși un *tip* pentru a judeca maxima după principii morale. Dacă maxima acțiunii nu este astfel constituită încît să reziste la proba făcută cu ajutorul formei unei legi în genere, ea este moralmente imposibilă. Astfel judecă chiar și intelectul cel mai comun; căci legea naturii stă la baza judecăților lui cele mai obișnuite, chiar și a celor de experiență. El o are deci totdeauna la îndemînă, nu-

mai că în cazurile în care cauzalitatea trebuie să fie judecată prin libertate, el face din acea *lege a naturii* numai tipul unei *legi a libertății,* fiindcă, dacă nu ar avea la îndemînă ceva pe care să-l poată lua ca exemplu în cazurile experienței, nu ar putea în aplicare să confere folosire legii unei rațiuni pure practice.

Deci este de asemenea îngăduit să folosesc *natura lumii sensibile* ca *tip* al unei *naturi inteligibile,* atîta timp numai cît nu extind asupra acesteia din urmă intuițiile și ce depinde de ele, ci raportez la ea numai *forma legalității* în genere (al cărei concept are loc și la folosirea cea mai comună a rațiunii, dar nu poate fi cunoscut a priori ca determinat în alt scop decît pentru folosirea pură practică a rațiunii). Căci legile ca atari sînt identice în această privință, de oriunde vor ele să-și procure principiile de determinare.

De altfel, cum din tot inteligibilul nu există absolut nimic decît libertatea (cu ajutorul legii morale) și și aceasta numai întrucît este o supoziție inseparabilă de această lege și cum apoi toate obiectele inteligibile la care ar mai putea să ne ducă rațiunea călăuzindu-se după această lege, iarăși nu au realitate pentru noi decît în folosul acestei legi și al folosirii rațiunii pure practice, iar rațiunea pură practică este autorizată și chiar constrînsă să folosească natura (considerată în forma ei pură ca obiect al intelectului) ca tip al judecății: observația de față nu servește decît spre a împiedica să se ia drept concepte ceea ce aparține numai *tipicei* conceptelor. Aceasta din urmă deci, ca tipică a judecății, ne ferește de *empirismul* rațiunii practice, care situează conceptele practice de bine și rău numai în consecințele experienței (ale așa-numitei fericiri), deși fericirea și consecințele infinite și utile ale unei voințe determinate de iubirea de sine proprii, dacă această voință se instituia în același timp pe sine însăși ca lege universală a naturii, poate servi desigur de tip cu totul adecvat binelui moral, dar fără să se identifice totuși cu el. Aceeași tipică prezervă și de *misticismul* rațiunii practice, care face schemă din ceea ce nu servea decît ca *simbol,* adică bazează aplicarea conceptelor morale pe intuiții reale și totuși nu sensibile (ale unei împărăției invizibile a lui Dumnezeu) și vagabondează în extravagant. Folosirii conceptelor morale îi este adecvat numai *raționalismul*

judecății, care nu ia din natura sensibilă decît ceea ce și rațiunea pură poate concepe prin ea însăși, adică legalitatea, și care nu introduc în natura suprasensibilă decît ceea ce, în schimb, se poate reprezenta real prin acțiuni în lumea simțurilor după regula formală a unei legi naturale în genere. Totuși, prezervarea față de *empirismul* rațiunii practice este mult mai importantă și mai demnă de recomandat, fiindcă *misticismul* se mai împacă cu puritatea și măreția legii morale, și, în afară de aceasta, nu este tocmai firesc și potrivit felului obișnuit de a gîndi, să-ți încordezi imaginația pînă la intuiții suprasensibile; prin urmare, de partea aceasta primejdia nu este atît de generală. Dimpotrivă, empirismul extirpează din rădăcini moralitatea din simțăminte (în care totuși, și nu numai în acțiuni, constă înalta valoare pe care omenirea poate și trebuie să și-o procure prin moralitate), el substituie datoriei cu totul altceva, anume un interes empiric prin care în genere înclinațiile întrețin relațiile dintre ele; în afară de aceasta, empirismul, din cauză că este asociat cu toate înclinațiile care (oricare le-ar fi forma), dacă sînt ridicate la demnitatea unui principiu practic suprem, degradează umanitatea, și cum sînt atît de favorabile felului de a simți al tuturor, el este din această cauză mult mai periculos decît orice exaltare, care niciodată nu poate constitui starea durabilă a multor oameni.

Capitolul al treilea

DESPRE MOBILURILE RAȚIUNII PURE PRACTICE

Esențialul oricărei valori morale a acțiunilor este ca *legea morală să determine nemijlocit voința*. Dacă determinarea voinței se face conform legii morale, dar numai cu ajutorul unui sentiment, de orice fel ar fi el, care trebuie presupus, pentru ca aceasta să devină un suficient principiu de determinare al voinței, prin urmare nu *de dragul legii însăși*, acțiunea va conține, ce-i drept, *legalitate*, dar nu *moralitate*. Dacă prin *mobil*[26] *(elater animi)* se înțelege principiul subiectiv de determi-

nare al voinţei unei fiinţe, a cărei raţiune nu este deja, în virtutea naturii sale, în mod necesar conformă legii obiective, de aici va rezulta mai întîi: că voinţei divine nu i se poate atribui nici un mobil, dar că mobilul voinţei omeneşti (şi al aceleia a oricărei fiinţe raţionale create) nu poate fi niciodată altceva decît legea morală; prin urmare principiul obiectiv de determinare trebuie să fie totdeauna şi în acelaşi timp cu totul numai el principiul de determinare subiectiv suficient al acţiunii, dacă aceasta nu trebuie să împlinească numai *litera* legii, fără a-i cuprinde *spiritul**.

Astfel, cum spre folosul legii morale şi pentru a-i procura influenţă asupra voinţei, nu trebuie să căutăm în altă parte mobiluri, care s-ar putea dispensa de acela al legii morale, fiindcă aceasta nu ar produce decît curată ipocrizie fără consistenţă, şi este chiar *suspect* să lăsăm ca *alături de* legea morală să conlucreze şi alte cîteva mobiluri (ca acelea ale interesului); nu ne rămîne altceva decît să determinăm cu grijă în ce mod legea devine mobil şi, cînd este mobil, ce se petrece cu facultatea omenească de a rîvni, ca efect al acestui principiu determinant asupra acestei facultăţi. Căci a şti cum poate fi o lege în ea însăşi şi nemijlocit principiu de determinare al voinţei (ceea ce-i totuşi esenţialul oricărei moralităţi), este o problemă insolubilă pentru raţiunea omenească şi identică cu aceea de a şti: cum e posibilă o voinţă liberă. Deci nu vom avea de arătat a priori raţiunea pentru care legea morală în sine procură un mobil, ci, întrucît ea este un astfel de mobil, ce produce (mai bine zis: ce trebuie să producă) în suflet.

Esenţialul oricărei determinări a voinţei de către legea morală este: că ea ca voinţă liberă e determinată de lege, prin urmare nu numai fără conlucrarea imboldurilor sensibile, ci chiar cu excluderea tuturor acestora şi în dauna tuturor înclinaţiilor, întrucît ele ar putea fi contrare legii. În această măsură, efectul legii morale ca mobil nu este deci decît negativ şi ca atare acest mobil poate fi cunoscut a priori. Căci orice înclinaţie şi orice imbold sensibil este fundat pe sentiment

* Se poate spune despre orice acţiune conformă legii care nu a fost totuşi făcută decît de dragul legii, că e moral bună numai în ce priveşte *litera*, dar nu în ce priveşte *spiritul* (intenţia) ei.

și efectul produs negativ asupra sentimentului (prin dauna adusă înclinațiilor) este el însuși un sentiment. În consecință, putem scruta a priori că legea morală ca principiu determinant al voinței, prin faptul că dăunează tuturor înclinațiilor, trebuie să provoace un sentiment, care poate fi numit durere, și aici avem deci acum primul, poate și singurul caz, cînd, din concepte a priori, am putea determina raportul unei cunoștințe (aici: al unei rațiuni pure practice) cu sentimentul de plăcere sau de neplăcere. Toate înclinațiile împreună (care și ele pot fi ordonate într-un sistem suportabil și a căror satisfacere se numește atunci fericire personală) constituie *egoismul (solipsismus)*. Egoismul este sau iubire de sine, constînd într-o *bunăvoință* exagerată față de sine însuși *(philautia)* sau *satisfacerea de sine însuși (arrogantia)*. Cel dintîi se numește în deosebi *amor propriu*, cea din urmă *îngîmfare*. Rațiunea pură practică *dăunează* numai amorului propriu, întrucît, ca ceva firesc omului și care se deșteaptă în noi încă anterior legii morale, îl limitează numai la condiția de a se acorda cu această lege; el se numește *iubire de sine rațională*. Dar rațiunea pură practică *doboară* îngîmfarea, întrucît toate pretențiile la stima față de sine însuși, care preced acordul cu legea morală, sînt nule și ilegitime; căci tocmai certitudinea unui simțămînt, care să concorde cu această lege, este prima condiție a oricărei valori a persoanei (cum vom arăta îndată mai clar), și orice pretenție anterioară acestei condiții este falsă și ilegală. Tendința spre prețuirea de sine aparține și ea înclinațiilor, cărora legea morală le dăunează, în măsura în care această prețuire de sine se bazează numai pe sensibilitate. Legea morală distruge deci îngîmfarea. Dar cum această lege este totuși ceva pozitiv în sine, anume forma unei cauzalități intelectuale, adică a libertății, ea este în același timp un obiect de *respect*, cînd în opoziție cu contrarul ei subiectiv, anume cu înclinațiile din noi, *slăbește* îngîmfarea, și este un obiect de suprem respect, cînd chiar o *distruge*, adică o umilește; prin urmare și principiul unui sentiment pozitiv, care nu este de origine empirică și care este cunoscut a priori. Respectul pentru legea morală este deci un sentiment care este produs de un principiu intelectual și acest sentiment este singurul pe care-l putem cunoaște pe deplin a priori, și a cărei necesitate o putem scruta.

În capitolul precedent am văzut că tot ce se prezintă ca obiect al voinței, anterior legii morale și pe care noi l-am numit necondiționat binele, este exclus din principiile determinante ale voinței de către însăși această lege ca condiție supremă a rațiunii practice, și că simpla formă practică, care constă în capacitatea maximelor de a fi apte pentru o legislație universală, determină mai întîi ceea ce este bun în sine și în chip absolut și întemeiază maxima unei voințe pure care, singură, este bună în toate privințele. Găsim însă natura noastră de ființe sensibile astfel constituită, încît materia facultății de a rîvni (obiecte ale înclinației, fie ale speranței, fie ale fricii) se impune mai întîi, și că eul nostru determinabil patologic, deși prin maximele lui este cu totul impropriu legislației universale, s-a străduit totuși, ca și cînd ar constitui întregul nostru eu, să-și valorifice pretențiile mai întîi, ca prime și originare. Putem numi această tendință de a face din tine însuți principiul obiectiv de determinare al voinței în genere după principiile subiective de determinare ale liberului arbitru, *iubire de sine,* care, dacă se face legislatoare și principiu practic necondiționat, se poate numi *îngîmfare.* Legea morală, care este într-adevăr singură (anume în toate privințele) obiectivă, exclude cu totul influența iubirii de sine asupra principiului practic suprem și dăunează infinit îngîmfării, care prescrie ca legi condițiile subiective ale iubirii de sine. Dar ceea ce dăunează îngîmfării noastre în propria noastră judecată, umilește. Deci legea morală umilește inevitabil pe fiecare om, cînd acesta compară cu ea tendința sensibilă a naturii lui. Reprezentarea a ceea ce, ca *principiu determinant al voinței noastre,* ne umilește în propria noastră conștiință, întrucît este pozitiv și principiu determinant, trezește respect pentru sine însuși. Deci legea morală este și subiectiv un principiu de respect. Cum tot ce se întîlnește în iubirea de sine aparține înclinației, iar orice înclinație se bazează pe sentimente, prin urmare ceea ce dăunează tuturor înclinațiilor laolaltă în iubirea de sine, are tocmai prin aceasta în mod necesar influență asupra sentimentului, concepem cum este posibil să scrutăm a priori că legea morală, întrucît exclude iubirea de sine, adică înclinațiile și tendința de a face din ele condiția practică supremă, de la orice participare la legislația supremă, poate să exercite o in-

fluență asupra sentimentului, care pe de o parte este numai *negativă*, iar pe de alta, și anume cu privire la principiul restrictiv al rațiunii pure practice, este *pozitivă*. Dar pentru aceasta nu este îngăduit să se admită sub numele de sentiment practic sau moral, o specie particulară de sentiment, care să preceadă legea morală și să-i stea la bază.

Acțiunea negativă asupra sentimentului (a dezagreabilului) este, ca orice influență asupra lui și ca orice sentiment în genere, *patologică*. Dar ca efect al conștiinței legii morale, prin urmare în raport cu o cauză inteligibilă, anume: cu subiectul rațiunii pure practice ca legislatoare supremă, acest sentiment al unui subiect rațional afectat de înclinații, se numește umilire (dispreț intelectual), iar în raport cu principiul pozitiv al acestei cauze, cu legea, el se numește în același timp respect pentru lege. Nu există pentru această lege nici un sentiment, dar în judecata rațiunii, cînd legea înlătură orice rezistență din drum, îndepărtarea unei piedici este apreciată deopotrivă cu o promovare pozitivă a cauzalității. De aceea acest sentiment poate fi numit și un sentiment de respect pentru legea morală, iar din aceste două rațiuni împreună el poate fi numit un *sentiment moral*.

Deci legea morală, așa cum este un principiu formal de determinare al acțiunii de rațiunea pură practică, așa cum este fără îndoială și un principiu material, dar numai obiectiv de determinare al obiectelor acțiunii sub numele binelui și răului, tot așa este ea și principiu subiectiv de determinare, adică mobil pentru această acțiune, întrucît are influență asupra sensibilității subiectului și provoacă un sentiment favorabil influenței legii asupra voinței. Aici nici un sentiment nu *precede* în subiect care să-l determine la moralitate. Aceasta e imposibil, fiindcă orice sentiment este sensibil; iar mobilul simțămîntului moral trebuie să fie liber de orice condiție sensibilă. Dimpotrivă, sentimentul sensibil, care stă la baza tuturor înclinațiilor noastre, este în adevăr condiția acelui sentiment pe care-l numim respect, dar cauza determinării acestui sentiment se află în rațiunea pură practică și, din cauza originii lui, acest sentiment nu se poate numi patologic, ci trebuie să fie numit *efect practic*. Prin faptul că reprezentarea legii morale îi răpește iubirii de sine și îngîmfării iluzia, ea micșorează ob-

stacolul rațiunii pure practice și produce, în judecata rațiunii, reprezentarea superiorității *legii* sale obiective față de imboldurile sensibilității, prin urmare mărește relativ greutatea legii (în raport cu o voință afectată de sensibilitate) prin înlăturarea contragreutății. Și astfel respectul pentru lege nu este un mobil spre moralitate, ci este moralitatea însăși, considerată subiectiv ca mobil, în timp ce rațiunea pură practică, prin aceea că anihilează toate pretențiile iubirii de sine, care sînt în contradicție cu ea, procură autoritate legii care acum singură are influență. Trebuie să se observe aici că tot așa cum respectul este o acțiune asupra sentimentului, prin urmare asupra sensibilității unei ființe raționale, ea presupune aceste simțuri, prin urmare și finitudinea unor astfel de ființe, cărora legea morală le impune respect; și că respectul pentru *lege* nu poate fi atribuit unei ființe supreme sau chiar unei ființe independente de orice sensibilitate, căreia sensibilitatea nu-i poate fi un obstacol pentru rațiunea practică.

Acest sentiment (sub numele de sentiment moral) este deci produs exclusiv de rațiune. El nu servește la judecarea acțiunilor sau chiar la fundarea legii morale obiective însăși, ci servește numai ca mobil pentru a face din această lege în sine o maximă. Dar ce nume mai adecvat s-ar putea da acestui sentiment ciudat, care nu poate fi comparat cu nici un sentiment patologic? El este de o natură atît de diferită, încît pare să fie exclusiv la ordinele rațiunii și anume ale rațiunii pure practice.

Respectul se referă totdeauna numai la persoane, niciodată la lucruri. Lucrurile pot deștepta în noi *înclinație* sau, dacă sînt animale (de exemplu, cai, cîini, ș.a.m.d.) chiar *iubire*, sau și teamă, cum sînt: marea, un vulcan, o fiară sălbatică, dar niciodată respect. Ceva care se apropie deja mai mult de acest sentiment este *admirația* și admirația ca afect, adică uimirea, se poate referi și la lucruri, de exemplu munți înalți cît cerul, mărimea, mulțimea și depărtarea corpurilor cerești, forța și rapiditatea unor animale, etc. Toate acestea nu sînt însă respect. Un om poate fi pentru mine și un obiect de iubire, de frică sau de admirație, care poate merge chiar pînă la uimire și totuși să nu fie pentru aceasta un obiect de respect. Firea lui hazlie, curajul și forța lui, puterea pe care o are prin

rangul său printre semenii lui îmi pot insufla asemenea senzaţii, totuşi lipseşte încă respectul interior faţă de el. **Fontenelle** spune: *În faţa unui nobil mă înclin, dar spiritul meu nu se înclină.* Eu pot să adaug: În faţa unui om de jos, burghez de rînd, la care percep o onestitate a caracterului într-o măsură pe care nu mi-o recunosc mie însumi, *spiritul meu se înclină*, fie că vreau sau nu; şi oricît de sus aş ţine capul, pentru a nu-l lăsa să-mi treacă cu vederea superioritatea. Pentru ce aceasta? Exemplul lui îmi prezintă o lege care, cînd o compar cu purtarea mea, îmi coboară îngîmfarea şi a cărei ascultare, prin urmare *posibilitate de a fi realizată*, o văd în faţa mea dovedită prin faptă. Şi oricît aş fi de conştient de un acelaşi grad de onestitate la mine, respectul rămîne totuşi. Căci, cum tot binele la om este totdeauna deficient, legea făcută intuitivă printr-un exemplu îmi umileşte totuşi totdeauna mîndria, pentru care omul din faţa mea îmi oferă o măsură; omul a cărui incorectitudine, pe care poate s-o aibă încă, nu-mi este atît de cunoscută cum îmi este a mea, şi care mi se arată deci într-o lumină mai pură. *Respectul* este un *tribut* pe care nu-l putem refuza meritului, fie că vrem, fie că nu; dacă putem eventual să-l împiedicăm de a se exterioriza, nu putem împiedica totuşi să-l resimţim interior.

Respectul este atît de *puţin* un sentiment de *plăcere* încît faţă de om îl avem fără plăcere. Căutăm să descoperim ceva care să ne poată uşura povara lui, vreun cusur, ca să ne despăgubim de umilirea care s-a produs printr-un astfel de exemplu. Morţii înşişi, mai ales dacă exemplul lor pare inimitabil, nu sînt totdeauna la adăpost de această critică. Chiar legea morală ea însăşi, în *majestatea ei solemnă*, este expusă acestei tendinţe [a oamenilor] de a se feri de respectul ei. Să credem oare că trebuie să se atribuie vreunei alte cauze dorinţa noastră de a degrada legea morală la înclinaţia noastră intimă şi că ne străduim atît de mult din alte cauze să facem din această lege preceptul preferat al propriului nostru interes bine înţeles, decît de a ne descotorosi de respectul oribil care ne arată atît de sever propria noastră nemernicie? Totuşi este în schimb şi *atît de puţină neplăcere* în aceasta, încît, dacă odată am renunţat la îngîmfare şi i-am îngăduit acelui respect influenţă practică, nu ne mai putem sătura de a contempla splendoarea

acestei legi, iar sufletul crede că se înalță cu atît mai mult, cu cît vede legea sfîntă mai ridicată deasupra lui şi a naturii lui plăpînde. Ce-i drept, şi mari talente şi o activitate pe măsura lor pot produce respectul sau un sentiment analog lui, și se şi cuvine să le-o consacrăm, și atunci pare că admirația este identică cu acest sentiment. Dar dacă privim mai îndeaproape, vom observa că, întrucît rămîne totdeauna nesigur cît de mare în îndemînare este partea talentului înnăscut și cît de mare cea a culturii dobîndite prin sîrguință personală, rațiunea ne reprezintă această îndemînare ca fiind probabil fruct al culturii, prin urmare ca merit, ceea ce coboară sensibil îngîmfarea noastră și sau ne face mustrări în această privință, sau ne impune să urmăm un exemplu în felul care ne e potrivit nouă. Acest respect pe care-l manifestăm unei astfel de persoane (propriu-zis legii pe care ne-o prezintă exemplul ei) nu este deci simplă admirație; ceea ce se confirmă și prin faptul că ceata comună a amatorilor, dacă crede că a aflat de undeva aspectul rău al caracterului unui asemenea om (ca de exemplu **Voltaire**) renunţă la orice respect faţă de el, pe cînd adevăratul învățat o resimte totuși încă totdeauna cel puțin în ceea ce privește talentele lui, pentru că el însuși este implicat într-o treabă și o ocupație care-i face oarecum o lege din a imita exemplul său.

Respectul pentru legea morală este deci singurul și în același timp necontestatul mobil moral, tot așa precum și acest sentiment nu este îndreptat asupra nici unui obiect decît exclusiv din principiul acestei legi. Mai întîi legea morală determină obiectiv și nemijlocit voința în judecata rațiunii; dar libertatea, a cărei cauzalitate este determinabilă numai prin lege, constă tocmai în faptul că restrînge toate înclinațiile, prin urmare și prețuirea persoanei însăși, la condiția ascultării de legea ei pură. Această restrîngere are un efect asupra sentimentului și produce senzația neplăcerii, care poate fi cunoscută a priori din legea morală. Cum ea este însă numai un efect *negativ*, care, ca provenind din influența unei rațiuni pure practice, dăunează mai ales activității subiectului în măsura în care înclinațiile sînt principiile lui de determinare, prin urmare părerii despre valoarea lui personală (care este redusă la nimic, dacă nu este de acord cu legea morală), efectul aces-

tei legi asupra sentimentului este numai umilire, pe care deci o scrutăm, ce-i drept, a priori, dar în care nu putem cunoaște forța legii pure practice ca mobil, ci numai rezistența față de mobilurile sensibilității. Cum însă aceeași lege este totuși și obiectivă, adică un principiu nemijlocit de determinare a voinței în reprezentarea rațiunii pure, prin urmare cum această umilire nu are loc decît cu privire la puritatea legii, coborîrea pretențiilor prețuirii morale de sine, adică umilirea de partea simțurilor, este o înălțare a prețuirii morale, adică practice, a legii însăși de partea intelectuală, într-un cuvînt: respectul pentru lege este, potrivit cauzei lui intelectuale, și un sentiment pozitiv, care este cunoscut a priori. Căci orice diminuare a obstacolelor unei activități este o promovare a activității însăși. Dar recunoașterea legii morale este conștiința unei activități a rațiunii practice din rațiuni obiective, care nu-și manifestă efectul ei în acțiuni decît numai fiindcă cauze subiective (patologice) o împiedică. Deci respectul pentru legea morală trebuie privit și ca un efect pozitiv, dar indirect, al acestei legi asupra sentimentului, întrucît ea slăbește influența stînjenitoare a înclinațiilor prin umilirea îngîmfării, prin urmare ca principiu subiectiv al activității, cu alte cuvinte, ca *mobil* în observarea legii și ca principiu pentru maximele comportării conforme legii. Din conceptul unui mobil decurge acela al unui *interes*, care nu este atribuit niciodată unei ființe înzestrate cu rațiune și care înseamnă un *mobil* al voinței, întrucît este *reprezentat prin rațiune*. Cum legea însăși trebuie să fie mobilul într-o voință moralmente bună, interesul moral este un interes pur și independent de simțuri al rațiunii pure practice. Pe conceptul de interes se bazează și acela al unei *maxime*. O maximă este, deci, numai atunci moralmente autentică, cînd se bazează numai pe simplul interes pe care-l avem în observarea legii. Dar toate cele trei concepte, acela de *mobil*, acela de *interes* și acela de *maximă* nu pot fi aplicate decît la ființe finite. Căci ele toate împreună presupun o limitare a naturii unei ființe, fiindcă natura subiectivă a liberului ei arbitru nu concordă de la sine cu legea obiectivă a unei rațiuni practice; ele presupun o nevoie de a fi stimulat la activitate prin ceva, fiindcă un obstacol interior se opune acestei activități. Deci ele nu pot fi aplicate voinței divine.

Se află ceva particular în prețuirea nemărginită a legii morale pure, despuiată de orice avantaj, așa cum ne-o prezintă spre observare rațiunea practică, al cărei glas face și pe cel mai îndrăzneț criminal să tremure și-l constrînge să se ascundă de privirea ei, încît nu trebuie să ne mirăm că această influență a unei Idei pur intelectuale asupra sentimentului este insondabilă pentru rațiunea teoretică și că sîntem constrînși să ne mulțumim dacă putem scruta totuși a priori și atît: că un asemenea sentiment este inseparabil legat de reprezentarea legii morale în orice ființă rațională finită. Dacă acest sentiment al respectului ar fi patologic și deci un sentiment al plăcerii, întemeiat pe *simțul* intern, ar fi zadarnic să vrem să descoperim vreo legătură a lui cu vreo Idee a priori. Dar este un sentiment care se aplică numai la practică și care depinde de reprezentarea unei legi exclusiv după forma ei, și nu din cauza vreunui obiect al ei, prin urmare nu poate fi raportat nici la plăcere, nici la durere și care totuși provoacă un *interes* pentru observarea legii, interes pe care noi îl numim *moral*, după cum și capacitatea de a manifesta un astfel de interes pentru lege (sau respectul pentru legea morală însăși) este de fapt *sentimentul moral*.

Respectul pentru lege este conștiința unei supuneri *libere* a voinței față de lege, unită totuși cu o constrîngere inevitabilă, care este exercitată asupra tuturor înclinațiilor, dar numai prin rațiunea noastră proprie. Legea care reclamă și chiar inspiră acest respect nu este, precum se vede, alta decît legea morală (căci nici o altă lege nu exclude toate înclinațiile de la influența lor nemijlocită asupra voinței). Acțiunea care, potrivit acestei legi, cu excluderea tuturor principiilor de determinare derivate din înclinație, este obiectiv practică, se numește *datorie*, care, în virtutea acestei excluderi, conține în conceptul ei constrîngere practică, adică determinare la acțiuni, oricît de *fără plăcere* s-ar petrece ele. Sentimentul care provine din conștiința acestei constrîngeri nu este patologic, ca un sentiment care ar fi produs de un obiect al simțurilor, ci numai practic, adică posibil printr-o determinare anterioară (obiectivă) a voinței și prin cauzalitatea rațiunii. El nu conține deci, ca *supunere* la o lege, cu alte cuvinte ca poruncă (ceea ce indică constrîngere pentru subiectul afectat sensibil), nici o

plăcere, ci conține ca atare mai curînd neplăcere pentru acțiunea în sine. În schimb însă, cum această constrîngere este exercitată numai prin legislația *propriei* rațiuni, el conține și *înălțare*, iar efectul subiectiv asupra sentimentului, întrucît rațiunea pură practică este singura lui cauză, nu poate fi numit, în raport cu această înălțare, numai *aprobare de sine* prin faptul că ne recunoaștem determinați la aceasta fără nici un interes, numai de lege, și astfel devenim conștienți de un cu totul alt interes produs subiectiv de acesta, care este pur practic și *liber*, pe care nu ne sfătuiește vreo înclinație să-l avem pentru o acțiune conform datoriei, ci ni-l ordonă pur și simplu rațiunea prin legea practică și îl și produce cu adevărat; iar de aceea el poartă un nume cu totul particular, pe acela de respect.

Conceptul de datorie reclamă deci acțiunii în chip *obiectiv* acordul cu legea, iar maximei ei îi reclamă *subiectiv* respect pentru lege, ca fiind unicul mod de determinare a voinței prin lege. Pe acesta se bazează diferența între conștiința de a fi acționat *conform datoriei* sau de a fi acționat *din datorie*, adică din respect pentru lege; primul mod de a acționa (legalitatea) este posibil și atunci cînd numai înclinațiile ar fi fost principiile determinante ale voinței, dar cel de-al doilea (moralitatea), valoarea morală, trebuie să fie situată exclusiv în aceea că acțiunea are loc din datorie, adică numai de dragul legii*.

E de cea mai mare importanță să fim atenți cu maximă exactitate, în toate judecățile morale, la principiul subiectiv al tuturor maximelor, pentru ca toată moralitatea acțiunilor să fie pusă în necesitatea de a acționa *din datorie* și din respect pentru lege, nu din iubire și din înclinație pentru ceea ce trebuie să producă acțiunile. Pentru oameni și pentru toate ființele raționale create, necesitatea morală este constrîngere, adică obliga-

* Dacă examinăm precis conceptul de respect față de persoane, așa cum a fost expus mai sus, vom observa că el se bazează totdeauna pe conștiința unei datorii, pe care ne-o prezintă un exemplu și că deci respectul nu poate avea niciodată un alt fundament decît unul moral; că este foarte bine, și chiar foarte util, din punct de vedere psihologic, pentru cunoașterea oamenilor, să dăm atenție pretutindeni unde folosim această expresie, considerației ascunse și demne de admirație, dar totuși atît de frecvente, pe care omul o manifestă în judecățile sale de valoare pentru legea morală.

ție, și orice acțiune întemeiată pe ea trebuie reprezentată ca datorie, iar nu ca un mod de a acționa, care ne place deja prin el însuși sau care poate deveni plăcut. Ca și cînd nu am putea ajunge vreodată acolo, încît, fără respect pentru lege, care este legată cu frica sau cel puțin cu îngrijorarea de a o călca sîntem capabili să intrăm cîndva prin noi înșine, ca divinitatea care este mai presus de orice dependență, în posesiunea *sfințeniei* voinței, printr-un acord devenit oarecum natural pentru noi și netrebuind să fie niciodată tulburat, al voinței noastre cu legea morală pură (care, deci, fiindcă n-am putea fi niciodată ispitiți să-i devenim necredincioși, ar putea înceta desigur în cele din urmă să mai fie poruncă pentru noi).

Legea morală este în adevăr pentru voința unei ființe absolut perfecte o lege a *sfințeniei*, dar pentru voința oricărei ființe raționale finite o lege a *datoriei*, a constrîngerii morale și a determinării acțiunilor ei prin respect pentru lege și din venerație față de datoria sa. Un alt principiu subiectiv nu trebuie admis ca mobil, căci altfel acțiunea poate să se prezinte desigur așa cum o prescrie legea, dar, deși conformă în adevăr datoriei, ea nu are loc din datorie, simțămîntul care interesează propriu-zis în această legislație nu este moral.

Este foarte frumos să faci oamenilor bine din iubire și din bunăvoință compătimitoare sau să fii drept din dragoste pentru ordine, dar aceasta nu este încă maxima morală autentică a purtării noastre, care să fie adecvată situației noastre printre ființele raționale *ca* oameni, dacă noi ne permitem să trecem, oarecum ca soldați voluntari, cu o mîndră vanitate, peste ideea de datorie și să vrem, ca independenți de poruncă, să facem din propria noastră plăcere ceva pentru care nici o poruncă nu ne-ar fi necesară. Noi sîntem supuși unei *discipline* a rațiunii și nu trebuie să uităm, în toate maximele noastre de supunerea față de ea, să nu-i sustragem nimic sau să micșorăm printr-o prezumție egoistă cu ceva autoritatea legii (deși propria noastră rațiune este aceea care o dă), situînd principiul de determinare al voinței noastre, deși conform legii, în altceva decît în legea însăși și în respectul pentru această lege. Datorie și obligație sînt denumirile pe care numai noi trebuie să le dăm raportului nostru cu legea morală. Noi sîntem, ce-i drept, membri legislatori ai unui imperiu moral, care este po-

sibil prin libertate și care ne este prezentat de rațiunea practică ca obiect de respect, dar sîntem totuși în același timp supușii, nu șeful ei, și a ignora poziția noastră inferioară ca creaturi și a respinge cu îngîmfare autoritatea legii sfinte înseamnă deja o apostazie de la lege în spiritul ei, chiar dacă litera i-ar fi îndeplinită.

Dar cu aceasta este cu totul de acord posibilitatea unei porunci de felul acesta: *Iubește pe Dumnezeu mai presus de toate și pe aproapele tău ca pe tine însuți**. Căci, ca poruncă, ea reclamă respect pentru o lege care *poruncește iubirea,* și nu lasă în seama unei alegeri arbitrare grija de a ne face un principiu din ea. Dar iubirea lui Dumnezeu ca înclinație (ca iubire patologică) este imposibilă; căci el nu este un obiect al simțurilor. Iubirea față de oameni este, ce-i drept, posibilă, dar nu poate fi impusă; căci nu stă în puterea nici unui om să iubească pe cineva numai la poruncă. Deci numai *iubirea practică* este aceea, care este înțeleasă în acest nucleu al tuturor legilor. A iubi pe Dumnezeu înseamnă în acest sens: a-i îndeplini *bucuros* poruncile; a iubi pe aproapele înseamnă: a-ți face bucuros toate datoriile față de el. Dar porunca care face din aceasta o regulă nu poate porunci *să avem* acest simțămînt în acțiunile noastre conform datoriei; ci numai *să tindem* către el. Căci porunca că trebuie să facem ceva bucuroși este în sine contradictorie, deoarece, dacă noi am ști deja prin noi înșine ceea ce sîntem obligați să facem, dacă, în afară de aceasta, am fi și conștienți că o facem bucuroși, o poruncă în această privință ar fi inutilă; și dacă o facem în adevăr, dar nu bucuroși, ci numai din respect pentru lege, o poruncă, ce face din acest respect tocmai mobilul maximei, ar acționa exact împotriva simțămîntului poruncit. Acea lege a tuturor legilor reprezintă deci, ca oricare precept moral al Evangheliilor, simțămîntul moral în toată perfecțiunea lui, așa cum, ca un ideal al sfințeniei care nu poate fi atins de nici o creatură, ea rămîne totuși un model de care trebuie să năzuim a ne apropia și a deveni asemenea lui într-un neîntrerupt, dar infinit progres.

* Principiul fericirii personale din care unii vor să facă principiul suprem al moralității stă într-un contrast izbitor cu această lege. El ar suna astfel: *Iubește-te pe tine însuți mai presus de toate, iar pe Dumnezeu și pe aproapele tău numai de dragul tău.*

Dacă o creatură rațională ar putea ajunge vreodată să împlinească în totul bucuros toate legile morale, aceasta ar însemna că în ea nu se găsește nici măcar posibilitatea unei dorințe care s-o îmbie la călcarea lor; căci înfrîngerea unei astfel de dorinți îl costă pe subiect totdeauna un sacrificiu, deci are nevoie de constrîngere asupra sa însuși, adică de o constrîngere internă spre ceea ce nu facem cu totul bucuros. Dar o creatură nu poate ajunge niciodată la o asemenea treaptă a simțămîntului moral. Fiind creatură, prin urmare dependentă totdeauna de tot ce reclamă ea pentru a fi deplin mulțumită cu starea ei, ea nu poate fi niciodată cu totul liberă de rîvniri și înclinații, care, fiindcă se bazează pe cauze fizice, nu se acordă de la sine cu legea morală care are cu totul alte izvoare; prin urmare, acestea fac totdeauna necesar, cu privire la ele însele, să întemeiem simțămîntul maximelor noastre pe constrîngere morală, nu pe devotament curtenitor, ci pe respectul pe care-l *reclamă* ascultarea de lege, chiar dacă acest respect se produce fără plăcere, nu pe iubirea care nu se îngrijește de nici un refuz intern al voinței față de lege; dar totuși trebuie să facem din aceasta din urmă, adică din simpla iubire pură pentru lege (care ar înceta atunci să mai fie *poruncă*, iar moralitatea, care subiectiv s-ar transforma în sfințenie, ar înceta să mai fie *virtute*), scopul statornic, deși inaccesibil, al năzuinței noastre. Căci față de ceea ce prețuim mult, dar de care totuși ne temem (din cauza conștiinței slăbiciunilor noastre), teama respectuoasă, printr-o mai mare ușurință de a o satisface, se transformă în afecțiune și respectul în iubire; cel puțin, aceasta ar fi desăvîrșirea unui simțămînt închinat legii, dacă ar fi cîndva posibil unei creaturi s-o atingă.

Această încercare nu urmărește aici numai să reducă la concepte clare porunca evanghelică menționată mai sus, pentru a preveni *exaltarea religioasă* cu privire la iubirea de Dumnezeu, ci și să determine exact simțămîntul moral cu nemijlocită privire la datoriile față de oameni și să stăvilească sau pe cît este posibil să prevină o *exaltare morală*, care contaminează multe minți. Treapta morală pe care se află omul (și pe cît putem noi scruta, și orice creatură rațională) este respectul pentru legea morală. Simțămîntul care-i este impus pentru a observa legea este: a o observa din datorie și nu din afecțiune

și nici chiar dintr-o sforțare neporuncită și rîvnită bucuros prin ea însăși, și starea lui morală în care se poate găsi de fiecare dată este *virtutea,* adică simțămînt moral în *luptă,* și nu *sfințenie,* în pretinsa *posesiune* a unei perfecte *purități* a simțămintelor voinței. Este pură exaltare morală și sporire a îngîmfării la care dispunem inimile, stimulîndu-le la acțiuni ca fiind mai nobile, mai grandioase și mai generoase, transpunîndu-le astfel în iluzia că nu datoria, adică respectul pentru lege, al cărui jug (care e totuși ușor, fiindcă ne este impus de însăși rațiunea noastră) ele *ar trebui* să-l poarte, deși fără plăcere, care ar constitui principiul de determinare al acțiunilor lor și care le umilește încă mereu în timp ce o observă (i *se supun*); ca și cînd acele acțiuni nu ar fi așteptate de la ele din datorie, nu ca pur merit al lor. Căci nu numai că prin imitarea unor astfel de fapte, și anume după un astfel de principiu, ele nu ar fi satisfăcut cîtuși de puțin spiritul legii, care constă în simțămîntul care se supune legii și nu în legalitatea acțiunii (oricare ar fi principiul), și punînd *patologic* mobilul (în simpatie sau chiar în iubirea de sine) și nu moral (în lege): ele produc în acest chip un mod de a gîndi ușuratic, superficial, fantastic, atribuind simțirii lor o bunătate spontană, care nu are nevoie nici de pinteni, nici de frîu, pentru care nu este necesară nici măcar o poruncă și uitînd în această privință de obligația lor, la care totuși ar trebui să se gîndească mai curînd decît la merit. Faptele altora, care se produc cu mari jertfe și numai din iubire pentru datorie, pot fi lăudate ca fapte *nobile* și *sublime,* și totuși numai întrucît există în ele urme care ne permit să bănuim că ele au fost făcute pe de-a-ntregul din respect pentru datoria sa și nu din izbucnirile inimii. Dar dacă vrem să le prezentăm cuiva ca exemple de urmat, trebuie neapărat să folosim ca mobil respectul pentru datorie (ca unicul sentiment moral autentic), acest precept sever și sfînt care nu permite vanitoasei noastre iubiri de noi înșine să se joace cu impulsii patologice (întrucît sînt analoage moralității) și să ne mîndrim cu o valoare ca merit al nostru. Dacă cercetăm bine, vom găsi deja pentru toate acțiunile, care sînt demne de lăudat, o lege a datoriei care *poruncește* și nu permite să depindă de bunul nostru plac ceea ce ar putea fi plăcut tendinței noastre. Acesta este singurul mod de repre-

zentare care formează sufletul din punctul de vedere moral, fiindcă numai el este capabil de principii solide și exact determinate.

Dacă *exaltarea* în sensul cel mai general este o depășire a limitelor rațiunii omenești, întreprinsă după principii, *exaltarea morală* este depășirea limitelor, pe care rațiunea pură practică le pune omenirii, prin care ea interzice de a pune principiul subiectiv de determinare al acțiunilor conforme datoriei, adică mobilul lor moral altundeva decît în legea însăși, și simțămîntul, care este situat astfel în maxime, altundeva decît în respectul pentru lege, prin urmare poruncește să facem din ideea de datorie care distruge orice *aroganță* ca și orice deșartă iubire de sine, supremul *principiu de viață* al întregii moralități din om.

Dacă astfel stau lucrurile, atunci nu numai romancierii sau educatorii sentimentali (oricît de mult s-ar înfuria ei contra sentimentalismului afectat), ci uneori chiar filosofii, ba și cei mai severi dintre ei, stoicii, care au introdus *exaltarea morală* în locul unei discipline morale sobre, dar înțelepte, deși exaltarea celor din urmă era mai eroică, iar a celor dintîi era de natură mai searbădă și mișcătoare; și putem repeta, fără ipocrizie, doctrina morală a Evangheliei în tot adevărul: că ea, cea dintîi, prin puritatea principiului moral, dar în același timp prin adecvarea lui la limitele ființelor finite, a supus orice bună comportare a omului disciplinei unei datorii, care, pusă în fața ochilor ei, nu le lasă să rătăcească în perfecțiuni morale imaginare și a pus limitele umilinței (cunoașterea de sine adică) atît îngîmfării cît și iubirii de sine, care, amîndouă, își ignoră bucuros limitele.

Datorie! nume sublim și mare, tu care nu cuprinzi în tine nimic agreabil, nimic care să includă insinuare, ci reclami supunere, care totuși nici nu ameninți cu nimic care ar trezi în suflet o aversiune naturală și l-ar înspăimînta pentru a pune în mișcare voința, ci numai stabilești o lege care-și găsește prin ea însăși intrare în suflet și care totuși își cîștigă ea însăși, în ciuda voinței, venerație (deși nu totdeauna ascultare); înaintea căreia amuțesc toate înclinațiile, deși în taină acționează împotriva ei: care ți-e obîrșia demnă de tine și unde să găsim rădăcina descendenței tale nobile, care respinge cu mîndrie

orice înrudire cu înclinațiile, rădăcină din care trebuie să derive, ca din originea ei, condiția indispensabilă a acelei valori, pe care numai oamenii înșiși și-o pot da?

Nu poate fi nimic mai puțin decît ceea ce înalță pe om deasupra lui însuși (ca parte a lumii sensibile), ceea ce-l leagă de o ordine a lucrurilor, pe care numai intelectul o poate concepe și care guvernează în același timp întreaga lume sensibilă și, împreună cu ea, existența empiric determinabilă a omului în timp și întregul tuturor scopurilor (care singur este adecvat unor astfel de legi practice necondiționate ca legea morală). Nu este altceva decît *personalitatea*, adică libertatea și independența de mecanismul întregii naturi, considerată totuși în același timp ca puterea unei ființe care este supusă unor legi speciale, anume unor legi pure practice, date de propria-i rațiune, astfel încît persoana ca aparținînd lumii sensibile este supusă propriei personalități, în măsura în care ea aparține totodată lumii inteligibile; și atunci nu e de mirare dacă omul, aparținînd ambelor lumi, nu trebuie să considere altfel propria-i ființă în legătură cu a doua și cea mai înaltă menire a lui decît cu venerație și legile acestei meniri cu cel mai înalt respect.

Pe această origină se întemeiază cîteva expresii care desemnează valoarea obiectelor după Idei morale. Legea morală e sfîntă (inviolabilă). Omul este în adevăr destul de profan, dar *umanitatea* din persoana lui trebuie să-i fie sfîntă. În întreaga creație, tot ce vrem și asupra căruia avem vreo putere, poate fi folosit și *numai ca mijloc;* numai omul și, împreună cu el, orice creatură rațională este *scop în sine*[27]. El este subiectul legii morale, care e sfîntă, în virtutea autonomiei libertății lui. Tocmai de dragul ei, orice voință, chiar și voința proprie fiecărei persoane, îndreptată asupra ei însăși, este limitată la condiția acordului cu *autonomia* ființei raționale, anume de a nu o supune la nici o intenție care nu este posibilă după o lege care ar putea izvorî din voința subiectului pasiv însuși; de a nu folosi niciodată subiectul numai ca mijloc, ci în același timp ca scop. Noi îi atribuim această condiție cu bună dreptate chiar și voinței divine cu privire la ființele raționale din lume ca creaturi ale ei, întrucît ea se bazează pe *personalitatea* lor, numai prin care ele sînt scopuri în sine.

Această Idee de personalitate care deșteaptă respect, care ne pune înaintea ochilor caracterul sublim al naturii noastre (potrivit menirii ei), și care, lăsîndu-ne în același timp să observăm deficiența adecvării purtării noastre față de ea și distrugîndu-ne astfel îngîmfarea, este firească și ușor perceptibilă chiar rațiunii omenești celei mai comune. Nu a descoperit orice om, chiar numai pe jumătate cinstit, că s-a abținut de la o minciună, de altfel inofensivă, prin care putea sau el însuși să iasă dintr-o afacere supărătoare sau să procure vreun avantaj unui prieten iubit și merituos, numai pentru a nu fi silit să se disprețuiască în ascuns în propriii săi ochi? Pe un om onest, în cea mai mare nenorocire a vieții lui, pe care ar fi putut-o evita numai dacă ar fi putut să-și calce datoria, nu-l ține încă drept conștiința că el a păstrat totuși, în demnitatea ei, umanitatea din persoana lui și a onorat-o, că nu are de ce să se rușineze de el însuși și să se teamă de priveliștea interioară a examenului de conștiință? Această consolare nu este fericire, nici chiar cea mai mică parte din ea. Căci nimeni nu-și va dori prilejul unei astfel de consolări, poate nici măcar o viață în asemenea împrejurări. Dar el trăiește și nu poate suporta să fie nedemn de viață în propriii lui ochi. Acest calm interior este deci numai negativ, față de tot ceea ce poate face plăcută viața; adică el stăvilește primejdia de a diminua în valoare personală, după ce renunțase deja cu totul la valoarea situației lui. El este efectul unui respect pentru cu totul altceva decît viața, în comparație și opoziție cu care viața, cu toate plăcerile ei, mai curînd nu are nici o valoare. Omul mai trăiește încă din datorie, dar nu fiindcă găsește în viață cea mai mică plăcere.

Astfel este constituit mobilul autentic al rațiunii pure practice; el nu este altceva decît legea morală însăși, întrucît ne face să simțim caracterul sublim al propriei noastre existențe suprasensibile și subiectiv produce în oameni — care sînt în același timp conștienți de existența lor sensibilă și de dependența legată cu această existență, de natura lor atît de patologic afectată — respect pentru menirea lor mai înaltă. Cu acest mobil se asociază foarte bine atîta farmec și atîtea plăceri ale vieții, pentru ca numai de dragul lor alegerea cea mai prudentă a unui *epicureu* înțelept și reflectînd asupra celui mai

mare avantaj al vieții, s-ar declara pentru buna purtare morală; și poate că e și util să se lege această perspectivă a unei vieți vesele și plăcute de acel mobil suprem și deja el singur suficient de determinant; dar numai pentru a contrabalansa momelile cu care viciul nu uită să ne înșele de partea opusă, nu pentru a pune aici adevărata forță motrice, nici în cel mai mic grad, cînd e vorba de datorie. Căci aceasta ar fi tot una cu a voi să profanăm simțămîntul moral în izvorul lui. Maiestatea datoriei nu are nimic a face cu plăcerile vieții; ea își are legea proprie, chiar tribunalul ei propriu, și oricît am vrea să le scuturăm împreună, pentru ca amestecate, să le prezentăm oarecum ca medicament sufletului bolnav, ele se separă totuși îndată de la sine; și dacă n-o fac, atunci datoria nu mai acționează de loc; iar chiar dacă viața fizică ar cîștiga prin aceasta oarecare forță, viața morală ar dispărea fără posibilitatea de a fi salvată.

EXAMINARE CRITICĂ A ANALITICII RAȚIUNII PURE PRACTICE

Prin examinare critică a unei științe sau a unei părți din ea, care constituie prin ea însăși un sistem, înțeleg cercetarea și justificarea rațiunilor pentru care ea trebuie să aibă tocmai această formă sistematică și nu alta, dacă o comparăm cu un alt sistem care are ca principiu o facultate asemănătoare de cunoaștere. Rațiunea practică și rațiunea speculativă au ca fundament o facultate identică de cunoaștere întrucît ambele sînt *rațiune pură*. Deci diferența dintre forma sistematică a uneia și forma sistematică a celeilalte va trebui să fie determinată prin compararea amîndurora, și va trebui să fie indicat principiul acestei diferențe.

Analitica rațiunii pure teoretice se ocupa cu cunoașterea obiectelor, care pot fi date intelectului, și deci trebuia să pornească de la *intuiție*, prin urmare (fiindcă aceasta este totdeauna sensibilă) de la sensibilitate, de aici să pășească apoi la concepte (ale obiectelor acestei intuiții) și numai după o dublă cercetare prealabilă îi era îngăduit să termine cu *principiile*. Dimpotrivă, cum rațiunea practică are a face nu cu obiecte pentru a le *cunoaște*, ci cu propria ei facultate de a le *realiza* (potrivit cunoașterii lor), adică cu o *voință*, care este o cauzalitate

întrucît rațiunea conține principiul determinant al acesteia; cum prin urmare ea nu are să indice vreun obiect al intuiției, ci (deoarece conceptul cauzalității conține totdeauna relația cu o lege care determină existența diversului în raporturile lui reciproce) ca rațiune practică, *numai să-i indice o lege*, o critică a analiticii rațiunii practice, întrucît ea cată să fie o rațiune practică (ceea ce este adevărata problemă) trebuie să înceapă cu *posibilitatea* principiilor *practice* a priori. Numai de aici putea să treacă la *conceptele* obiectelor rațiunii practice, și anume la cele de absolut bine și rău, pentru a le da mai întîi conform acelor principii (căci anterior acestor principii ele nu pot fi date ca bine și rău prin nici o facultate de cunoaștere) și numai atunci se putea încheia capitolul ultim, anume acela care tratează despre raportul rațiunii pure practice cu sensibilitatea și despre influența ei necesară, care poate fi cunoscută a priori, a primei asupra celei de-a doua, adică despre *sentimentul moral*. Analitica rațiunii pure practice împărțea deci, în perfectă analogie cu cea teoretică, întreaga sferă a condițiilor folosirii ei, dar într-o ordine inversă. Analitica rațiunii pure teoretice a fost divizată în Estetică transcendentală și Logică transcendentală, cea a rațiunii practice invers: în Logica și Estetica rațiunii pure practice (dacă mi-e permis să întrebuințez aici, numai prin analogie, aceste denumiri care de altfel nu sînt de loc adecvate); Logica la rîndul ei era divizată în prima în analitica conceptelor și cea a principiilor, iar aici în analitica principiilor și analitica conceptelor. Estetica mai avea acolo două părți, din cauza dublei naturi a intuiției sensibile; aici, sensibilitatea nu este cîtuși de puțin considerată ca facultate de intuire, ci numai ca sentiment (care poate fi un principiu subiectiv al rîvnirii) și, ținînd seama de aceasta, rațiunea pură practică nu mai admite nici o altă diviziune.

Este de asemenea ușor de scrutat și pentru care rațiune această diviziune în două părți, cu subdiviziunea ei, nu a fost urmată aici în mod real (așa cum puteam fi ispitiți la început, prin exemplul rațiunii teoretice, să încercăm). Cum *rațiunea pură* este aceea care este considerată aici în folosirea ei practică, plecînd prin urmare de la principii a priori și nu de la principii empirice de determinare, diviziunea analiticii rațiu-

nii pure practice va trebui să se facă ca aceea a unui silogism, anume mergînd de la generalul din *premisa majoră* (principiul moral), printr-o subsumare a acțiunilor posibile (ca bune sau rele) sub acel principiu făcut în *premisa minoră*, spre *concluzie*, anume spre determinarea subiectivă a voinței (spre un interes în binele practic posibil și maxima întemeiată de el). Asemenea comparații îi vor face plăcere aceluia care s-a putut convinge de exactitatea judecăților întîlnite în Analitică; căci ele prilejuiesc pe drept speranța de a putea ajunge eventual odată la scrutarea unității întregii facultăți a rațiunii pure (atît a celei teoretice, cît și a celei practice) și de a deduce totul dintr-un principiu; ceea ce este inevitabila nevoie a rațiunii omenești, care nu-și găsește satisfacția totală decît într-o unitate complet sistematică a cunoștințelor ei.

Dacă însă considerăm acum și conținutul cunoștinței pe care o putem avea despre și printr-o rațiune pură practică, astfel precum îl înfățișează Analitica ei, vom găsi, alături de o analogie remarcabilă între rațiunea pură practică și rațiunea pură teoretică, și diferențe nu mai puțin remarcabile. Cu privire la cea teoretică, *facultatea unei cunoașteri raționale pure a priori* putea fi ușor și evident demonstrată cu exemple luate din științe (unde, întrucît ele își pun la încercare principiile lor în chipuri atît de diferite prin folosire metodică, nu trebuie să ne îngrijorăm atît de mult de amestecul secret al unor principii empirice de cunoaștere, ca în cunoașterea comună). Dar că rațiunea pură, fără amestecul vreunui principiu empiric, este prin ea însăși și practică, aceasta trebuia să poată fi expus mai întîi prin *folosirea practică cea mai comună a rațiunii*, confirmînd că principiul practic suprem este recunoscut de orice rațiune omenească naturală, ca fiind complet a priori și independent de datele sensibile, ca lege supremă a voinței ei. Trebuia mai întîi, să dovedim și să justificăm puritatea originii lui, chiar în *judecata acestei rațiuni comune*, încă înainte ca știința să-l poată lua în mînă, spre a-l folosi oarecum ca pe un fapt care premerge tuturor argutiilor asupra posibilității lui și tuturor consecințelor pe care le-am trage din el. Dar această situație se explică foarte bine prin cele pe scurt pomenite mai sus, fiindcă rațiunea pură practică trebuie să pornească în chip necesar de la principii, care deci trebuie puse

la baza oricărei științe ca date prime și care nu pot proveni în primul rînd din ea. Această justificare a principiilor morale ca principii ale unei rațiuni pure se putea face însă de asemenea foarte bine și cu suficientă certitudine prin simplul apel la judecata intelectului omenesc comun, fiindcă orice element empiric care ar putea să se furișeze în maximele noastre ca principiu determinant al voinței, *se face recunoscut* de îndată prin sentimentul plăcerii sau durerii care îl însoțește în mod necesar, întrucît provoacă rîvniri; iar orice rațiune pură practică *refuză* deschis să admită acest sentiment în principiul ei ca condiție. Eterogeneitatea principiilor de determinare (empirice și raționale) devine atît de evidentă și atît de pronunțată și reliefată prin această rezistență a unei rațiuni practic legislative împotriva oricărei înclinații care se amestecă, printr-o specie particulară de *senzație*, care însă nu precede legislația rațiunii practice, ci, dimpotrivă, este produsă numai de ea și anume ca o constrîngere, adică de sentimentul unui respect pe care nici un om nu-l are față de înclinații, de orice fel ar fi ele, dar pe care-l are față de lege, încît nici un intelect omenesc, nici chiar cel mai comun, nu ar observa într-un exemplu dat, că poate fi foarte bine sfătuit, prin principii empirice ale voliției, să urmeze imboldurile acestora, dar că niciodată nu i s-ar putea cere *să asculte* de altă lege decît de legea pură practică a rațiunii.

Deosebirea dintre *doctrina fericirii* și *doctrina morală,* prima avînd întregul fundament în principiile empirice, care în cea de-a doua nu constituie nici cea mai mică parte a ei, este în Analitică prima și cea mai importantă ocupație a rațiunii pure practice, în care trebuie să procedeze tot atît de *exact,* ba, dacă e s-o spunem, tot atît de *scrupulos* ca și geometrul în ocupația lui. Dar filosofului, care aici (ca oricînd în cunoașterea rațională prin simple concepte, fără construirea lor) are de luptat cu dificultăți mai mari, fiindcă nu poate pune ca principiu (unui noumen pur) nici o intuiție, îi prinde totuși bine faptul că, aproape ca și chimistul, el poate organiza în orice timp o experiență cu rațiunea practică a oricărui om, spre a distinge principiul moral (pur) de cel empiric; anume cînd el adaugă voinței afectate empiric (de exemplu, voinței aceluia căruia i-ar plăcea să mintă, fiindcă astfel poate dobîndi ceva)

legea morală (ca principiu determinant). E ca și cînd chimistul ar adăuga hidrat alcalin soluției de var nestins în acid clorhidric; acidul clorhidric părăsește imediat varul, se unește cu hidratul alcalin, iar varul se precipită la fund. La fel, prezentați-i cuiva care altfel este un om cinstit (sau care de data aceasta se transpune măcar în gînd, în locul unui om cinstit) legea morală, prin care el înțelege ticăloșia unui mincinos, numaidecît rațiunea lui practică (în judecata despre ceea ce ar trebui să fie făcut de el) părăsește avantajul, se unește cu ceea ce-i menține respectul pentru propria lui persoană (cu veracitatea); iar avantajul se cîntărește acum, după ce a fost separat cu totul și curățat de orice rămășiță de rațiune (care este cu totul numai de partea datoriei), de către fiecare, pentru a intra iarăși în legătură cu rațiunea în alte cazuri, dar numai acolo nu, unde ar putea fi contrară legii morale pe care rațiunea n-o părăsește niciodată, ci este intim unită cu ea.

Dar această *deosebire* a principiului fericirii de cel al moralității nu înseamnă pentru aceasta numaidecît *opoziție* a lor și rațiunea pură practică nu vrea *să renunțăm* la pretențiile de fericire, ci numai *să nu le luăm în considerație* de loc, de îndată ce este vorba de datorie. Într-o oarecare măsură, poate fi chiar o datorie să ne îngrijim de fericirea noastră; în parte fiindcă fericirea (căreia îi aparține iscusința, sănătatea, bogăția) conține mijloace pentru îndeplinirea datoriei noastre, în parte fiindcă lipsa ei (de exemplu, sărăcia) conține tentații de a viola datoria. A promova numai fericirea proprie nu poate fi niciodată nemijlocit datorie, mai puțin încă principiul oricărei datorii. Cum principiile determinante ale voinței, cu excepția singurei legi pure practice a rațiunii (cea morală), sînt laolaltă empirice și ca atare aparțin principiului fericirii, ele trebuie să fie separate toate de principiul moral suprem și niciodată încorporate lui ca condiție, fiindcă aceasta ar suprima orice valoare morală, tot așa cum un amestec empiric în principiile geometrice le-ar suprima orice evidență matematică, ceea ce (după judecata lui **Platon**) este tot ce are mai excelent matematica și care precede chiar orice utilitate a ei.

În ce privește deducția principiului suprem al rațiunii pure practice, adică: explicarea posibilității unei astfel de cunoștințe a priori nu se putea face nimic mai mult decît de a arăta că,

dacă am scruta posibilitatea libertății unei cauze eficiente, am scruta de asemenea nu numai posibilitatea, ci chiar necesitatea legii morale ca lege practică supremă a ființelor raționale, cărora le atribuim libertatea cauzalității voinței lor: fiindcă ambele concepte sînt atît de inseparabil unite încît am putea defini libertatea practică și ca independența voinței de orice altă lege afară numai de legea morală. Dar libertatea unei cauze eficiente, mai ales în lumea sensibilă, nu poate fi scrutată de posibilitatea ei în nici un fel; să fim fericiți, dacă putem fi destul de asigurați că nu există nici o dovadă a imposibilității ei și că, prin legea morală care o postulează, sîntem siliți prin aceasta și autorizați s-o admitem. Cum sînt totuși încă mulți care mai cred că pot explica această libertate prin principii empirice, ca pe orice facultate naturală și o consideră ca pe o proprietate *psihologică*, a cărei explicare ar reclama exclusiv o mai minuțioasă cercetare a *naturii sufletului* și a mobilurilor voinței, nu ca predicat *transcendental* al cauzalității unei ființe care aparține lumii sensibile (singurul lucru care interesează cu adevărat aici) și care suprimă astfel minunata perspectivă pe care ne-o deschide rațiunea pură practică cu ajutorul legii morale, anume perspectiva unei lumi inteligibile prin realizarea conceptului de altfel transcendent al libertății; și prin aceasta ei suprimă legea morală însăși, care nu admite absolut nici un principiu empiric de determinare: va fi astfel necesar să mai adăugăm aici ceva, spre a ne păzi de această iluzie și a înfățișa empirismul în toată goliciunea superficialității lui.

Conceptul de cauzalitate ca *necesitate naturală*, spre deosebire de cauzalitatea ca *libertate*, nu privește decît existența lucrurilor întrucît aceasta este *determinabilă în timp*, prin urmare ca fenomene, în opoziție cu cauzalitatea lor ca lucruri în sine. Dacă luăm acum determinările existenței lucrurilor în timp drept determinări ale lucrurilor în sine (ceea ce este modul de reprezentare cel mai obișnuit), necesitatea, în raportul cauzal, nu se poate uni în nici un chip cu libertatea; ci ele sînt, una față de alta, opuse contradictoriu. Căci din cea dintîi urmează că orice eveniment, prin urmare și orice acțiune ce se petrece la un moment dat, este necesar sub condiția a ceea ce era în timpul care a precedat. Cum timpul trecut nu mai

este în puterea mea, fiecare acțiune pe care o întreprind trebuie să fie necesară după principii *care nu stau în puterea mea;* adică nu sînt niciodată liber în momentul în care acționez. Ba chiar dacă aș admite întreaga mea existență ca independentă de vreo cauză străină (bunăoară de Dumnezeu), astfel încît principiile determinante ale cauzalității mele, chiar existența mea, nici nu ar fi în afara mea, aceasta nu ar transforma cîtuși de puțin această necesitate naturală în libertate. Căci în orice moment mă aflu încă mereu sub necesitatea de a fi determinat la acțiune prin *ceea ce nu este în puterea mea,* iar seria infinită *a parte priori*[28] de evenimente pe care totdeauna nu aș continua-o decît potrivit unei ordini predeterminate, și nu aș începe-o eu însumi, ar fi un lanț natural continuu și cauzalitatea mea nu ar fi deci niciodată libertate.

Dacă vrem deci să atribuim libertate unei ființe a cărei existență este determinată în timp n-o putem sustrage, cel puțin din acest punct de vedere, în existența ei, prin urmare și în acțiunile ei, legii necesității naturale a tuturor evenimentelor, căci aceasta ar fi totuna cu a o preda hazardului orb. Cum însă această lege privește inevitabil orice cauzalitate a lucrurilor, întrucît *existența lor* este determinabilă în *timp,* ar trebui ca, dacă acesta este și chipul după care am avea să ne reprezentăm și *existența acestor lucruri în sine,* libertatea să fie respinsă ca un concept nul și imposibil. Prin urmare, dacă vrem s-o salvăm, nu ne rămîne altă cale decît să atribuim existența unui lucru, întrucît acesta e determinabil în timp, prin urmare și cauzalitatea după legea *necesității naturale, numai fenomenului,* iar *libertatea, aceleiași ființe ca lucru în sine.* Aceasta este negreșit inevitabil, dacă vrem să menținem în același timp ambele concepte contradictorii; dar în aplicare, cînd vrem să le explicăm ca reunite în una și aceeași acțiune și deci vrem să explicăm această unire însăși, se produc mari dificultăți, care par să facă imposibilă o asemenea unire.

Dacă spun despre un om care a săvîrșit un furt: această faptă este, după legea naturală a cauzalității, un rezultat necesar al principiilor determinante ale timpului care a precedat, aceasta înseamnă că era inevitabil ca ea să nu fi putut avea loc; cum poate atunci judecata critică să facă aici potrivit legii

morale o modificare și să presupună că acțiunea ar fi putut fi totuși omisă, fiindcă legea spune că ea ar fi trebuit să fie omisă: cum se poate numi adică cineva pe deplin liber cu privire la aceeași acțiune în același moment, în care și cu privire la care el este supus totuși unei inevitabile necesități naturale? A căuta un subterfugiu în aceea că adaptăm numai *modul* principiilor determinante ale cauzalității lui, după legea naturală, la un concept *comparativ de libertate* (potrivit căruia se numește cîte o dată efect liber acela al cărui principiu natural de determinare se află *interior* în ființa care acționează, de exemplu ceea ce face un corp aruncat, cînd se mișcă liber: în acest caz întrebuințăm cuvîntul libertate pentru că el, în timp ce este în zbor, nu e împins de ceva din afară, sau după cum numim mișcarea unui ceasornic tot o mișcare liberă, fiindcă el singur își mînă arătătorul, care deci nu are nevoie să fie împins din afară; tot astfel cum numim libere acțiunile omului, deși prin principiile de determinare, care le premerg în timp, ele sînt necesare, pentru că aceste principii sînt totuși reprezentări interne, produse de propriile noastre forțe, prin care dorinți sînt produse după împrejurări și prin urmare acțiuni îndeplinite potrivit propriului nostru bun plac) este un pretext nenorocit de care unii se mai lasă încă amăgiți și cred astfel că printr-un mic pedantism au rezolvat această dificilă problemă, pentru soluționarea căreia au lucrat zădarnic milenii și care prin urmare anevoie ar putea fi găsită întreagă la suprafață. Căci în problema acestei libertăți care trebuie pusă la baza tuturor legilor morale și a imputației conforme lor, nu interesează de loc să știm dacă cauzalitatea este necesar determinată după o lege naturală de principii de determinare, care se află *in* subiect sau în *afara* lui, și, în primul caz, dacă este necesară prin instinct sau prin principii de determinare gîndite de rațiune; dacă aceste reprezentări determinante, după mărturia tocmai a acelor bărbați înșiși, au totuși rațiunea existenței lor în timp și anume în starea *anterioară*, iar aceasta iarăși într-alta premergătoare ș.a.m.d., atunci fie aceste determinări totdeauna interne, să aibă ele cauzalitate psihologică și nu mecanică, adică să producă acțiunea prin reprezentări și nu prin mișcarea corporală: ele sînt totdeauna *principii de determinare* ale cauzalității unei ființe, întrucît existența

ei e determinabilă în timp, prin urmare supusă condițiilor constrîngătoare ale timpului trecut, care deci, atunci cînd e vorba să acționeze subiectul, *nu mai sînt în puterea lui;* care deci implică în ele, ce-i drept, libertate psihologică (dacă vrem să folosim acest cuvînt pentru o înlănțuire numai internă a reprezentărilor sufletului), dar totuși necesitatea naturală, prin urmare nu lasă să subziste *libertatea transcendentală,* care trebuie concepută ca independentă de orice este empiric și deci de natură în genere, considerată fie ca obiect al simțului intern numai în timp, fie și ca obiect al simțurilor externe totodată în spațiu și în timp. Fără această libertate (în ultimul sens, care este cel propriu), care este singura practică a priori, nu este posibilă nici o lege morală, nici o imputație conformă legii morale. Tocmai de aceea putem numi de asemenea *mecanismul* naturii orice necesitate a evenimentelor care au loc în timp după legea naturală a cauzalității, deși nu se înțelege din aceasta că lucrurile supuse lui, trebuie să fie într-adevăr *mașini* materiale. Aici se are în vedere numai necesitatea înlănțuirii evenimentelor într-o serie de timp, așa cum se desfășoară după legea naturală, fie că numim subiectul, în care se întîmplă această scurgere, *Automaton materiale,* cînd ființa-mașină este acționată de materie, sau ca **Leibniz,** *Automaton spirituale,* cînd ea este acționată de reprezentări, și dacă libertatea voinței noastre nu ar fi alta decît aceasta din urmă (cum ar fi libertatea psihologică sau comparativă, și nu totodată și cea transcendentală, adică absolută), ea nu ar fi în fond cu nimic mai bună decît libertatea unui dispozitiv care învîrte o frigare, care și el, dacă a fost odată întors, își execută mișcările de la sine.

Pentru a suprima acum contradicția aparentă dintre mecanismul naturii și libertate în una și aceeași acțiune pentru cazul presupus, trebuie să ne amintim de ceea ce s-a spus în Critica rațiunii pure sau de ceea ce urmează din ea: că necesitatea naturală care nu poate exista împreună cu libertatea subiectului, depinde numai de determinările unui lucru care este supus condițiilor de timp, prin urmare numai de acelea ale subiectului care acționează ca fenomen, că deci, în această privință, principiile de determinare ale fiecărei acțiuni a acestui subiect se găsesc în ceea ce aparține timpului trecut și

nu mai este în puterea lui (printre care trebuie considerate și faptele deja săvîrșite și caracterul care, în propriii săi ochi, este determinabil astfel ca fenomen.) Dar același subiect care pe de altă parte este și conștient de sine însuși ca lucru în sine, își consideră și existența lui, *întrucît nu este supusă condițiilor de timp,* iar pe sine însuși ca determinabil numai prin legi pe care și le dă prin rațiunea însăși. Și în această existență a lui nimic nu este pentru el anterior determinării voinței lui, ci orice acțiune și în genere orice determinare variabilă a existenței lui conform simțului intern, chiar întreaga succesiune a existenței lui ca ființă sensibilă, nu trebuie considerată în conștiința existenței lui inteligibile decît ca consecință, dar niciodată ca principiu determinant al cauzalității lui *ca noumen.* În această privință, ființa rațională poate spune cu bună dreptate despre orice acțiune pe care o săvîrșește contra legii, deși ca fenomen este suficient determinată în trecut și ca atare inevitabil necesară, că ar fi putut să n-o facă; căci ea aparține împreună cu tot trecutul pe care-l determină unui singur fenomen unic al caracterului, pe care și-l procură el însuși și potrivit căruia își atribuie sie însuși, ca unei cauze independente de orice sensibilitate, cauzalitatea acestor fenomene.

Cu aceasta se acordă perfect și sentențele acelei minunate puteri din noi, pe care o numim conștiință. Un om poate meșteșugi oricît de mult, spre a-și zugrăvi o purtare contrară legii, de care-și amintește ca de o eroare făcută fără intenție, ca de-o simplă imprudență, pe care niciodată n-o poți evita cu totul, prin urmare ca ceva la care a fost tîrît de torentul necesității naturale și să se declare astfel inocent: el găsește totuși că avocatul care vorbește în favoarea lui, nu poate reduce la tăcere pe acuzatorul care este în el, dacă este conștient că în vremea cînd a săvîrșit nedreptatea a fost în toate mințile, adică se afla în folosința libertății lui. Deși își *explică* vina printr-o anumită rea obișnuință, dobîndită prin neglijarea treptată a atenției față de sine însuși, pînă-ntr-atît încît el o poate considera ca o urmare naturală a acestei obișnuințe, fără însă ca aceasta să-l poată apăra de blamul intern și de mustrarea pe care și-o face singur. Pe aceasta se întemeiază și remușcarea pentru o faptă de mult săvîrșită, ori de cîte ori ne aducem

aminte de ea; senzație dureroasă produsă de simțămîntul moral, care ca atare este practic vidă, fiindcă nu poate servi să facă neîntîmplat ceea ce s-a întîmplat, și care ar fi chiar absurdă (după cum **Priestley,** ca un fatalist veritabil, care procedează consecvent, o și declară ca atare, sinceritate cu privire la care el merită mai multă aprobare decît aceia care, afirmînd mecanismul voinței prin fapte, iar libertatea ei cu vorbe, mai vor totuși să fie considerați că includ pe cea din urmă în sistemul lor sincretic, fără a face totuși conceptibilă posibilitatea unei asemenea imputații). Ca durere însă remușcarea este totuși cu totul legitimă, pentru că rațiunea, cînd e vorba de legea existenței noastre inteligibile (legea morală), nu recunoaște nici o deosebire de timp și întreabă numai dacă evenimentul îmi aparține ca faptă, iar atunci leagă de ea din punct de vedere moral totdeauna aceeași senzație, fie că acțiunea se petrece acum sau că s-a petrecut mai de mult. Căci *viața sensibilă* are, cu privire la conștiința *inteligibilă* a existenței ei (a libertății), unitatea absolută a unui fenomen care, întrucît conține numai fenomene ale simțămîntului, care privește legea morală (a caracterului), nu trebuie judecată după necesitatea naturală care-i aparține ca fenomen, ci după spontaneitatea absolută a libertății. Putem deci admite că, dacă ne-ar fi posibil să avem o scrutare atît de adîncă în felul de a gîndi al unui om, așa cum se arată el prin acțiunile interne cît și prin cele externe, încît fiecare din mobilele ei, chiar și cel mai neînsemnat, să ne fie cunoscut, dimpreună cu toate ocaziile externe care acționează asupra acestora din urmă, am putea calcula purtarea în viitor a unui om cu aceeași certitudine ca pe o eclipsă de Lună sau de Soare, și totuși să afirmăm că omul este liber. Dacă am fi capabili și de o altă privire (care însă, nu ne este, fără îndoială, dată, ci în locul ei nu avem decît conceptul rațiunii), anume o intuiție intelectuală a aceluiași subiect, am observa totuși că tot acest lanț de fenomene, în raport cu ceea ce nu privește totdeauna decît legea morală, depinde de spontaneitatea subiectului ca lucru în sine, spontaneitate a cărei determinare nu poate fi de loc explicată fizic. În lipsa acestei intuiții, legea morală ne asigură această distincție a legăturii dintre acțiunile noastre ca fenomene și ființa sensibilă a subiectului nostru, și a relației prin care

această ființă sensibilă însăși este raportată la substratul inteligibil din noi. Prin această considerație, naturală rațiunii noastre, deși inexplicabilă, se pot justifica și judecăți care, deși formulate cu toată conștiinciozitatea, par totuși la prima vedere să fie cu totul contrare oricărei dreptăți. Sînt cazuri, cînd oameni, chiar cu o educație care le-a fost folositoare în același timp și altora, manifestă din copilărie o răutate precoce și continuă s-o intensifice pînă la vîrsta lor matură, așa încît sînt luați drept ticăloși înnăscuți și cu totul incorigibili în ceea ce privește modul lor de a gîndi; dar totuși sînt judecați pentru purtarea lor, crimele lor le sînt reproșate de asemenea ca vină, ba chiar ei înșiși (copiii) găsesc aceste reproșuri atît de cu totul fundate ca și cînd, în ciuda constituției dezasperate a simțirii lor ce li se atribuie, ei ar rămîne tot atît de responsabili ca oricare alt om. Aceasta nu s-ar putea întîmpla, dacă nu am presupune că tot ce provine din liberul său arbitru (fără îndoială, ca orice acțiune săvîrșită intenționat) are la bază o cauzalitate liberă, care din copilărie își exprimă caracterul în fenomenele (acțiunile) ei. Aceste fenomene vădesc, din cauza uniformității purtării, o înlănțuire naturală, care însă nu face necesară natura rea a voinței, ci care este mai curînd consecința principiilor rele și imuabile acceptate voluntar, care nu-l fac decît cu atît mai condamnabil și mai vrednic de pedeapsă.

Dar mai rămîne o dificultate în fața libertății, cîtă vreme ea trebuie să fie unită cu mecanismul naturii într-o ființă care aparține lumii sensibile: o dificultate care, chiar după ce tot ce precede a fost admis, amenință totuși libertatea cu distrugerea completă. Dar în această primejdie o împrejurare ne dă totuși în același timp speranța unei ieșiri încă fericite pentru păstrarea libertății, anume că această dificultate apasă cu mult mai tare (numai în realitate, cum vom vedea în curînd) asupra sistemului în care existența determinabilă în timp și în spațiu este luată drept existența lucrurilor în sine; deci nu ne constrînge să renunțăm la supoziția noastră capitală a idealității timpului ca simplă formă a intuiției sensibile, prin urmare ca simplu mod de reprezentare, care este propriu subiectului ca aparținînd lumii sensibile, și care deci nu cere decît s-o unim cu această Idee.

Dacă ni se concede de asemenea că subiectul inteligibil poate

fi încă liber cu privire la o acţiune dată, deşi, ca subiect aparţinînd şi lumii sensibile, el este condiţionat mecanic cu privire la această acţiune, pare totuşi că, de îndată ce admitem că Dumnezeu, ca fiinţă originară universală este cauza şi a *existenţei substanţei* (o judecată la care nu este permis să renunţăm vreodată, fără a renunţa totodată şi la conceptul de Dumnezeu ca Fiinţă a tuturor fiinţelor şi prin urmare la atotsuficienţa lui, de care în teologie depinde totul), trebuie să concedem şi că acţiunile omului îşi au principiul determinant în *ceea ce este cu totul în afara puterii lor*, anume în cauzalitatea unei fiinţe supreme deosebite de el, de care depinde cu totul existenţa lui şi întreaga determinare a cauzalităţii lui. În realitate, dacă acţiunile omului, aşa cum aparţin ele determinărilor lui în timp, nu ar fi simple determinări ale lui ca fenomen, ci ca lucru în sine, libertatea nu ar putea fi salvată. Omul ar fi o marionetă sau un automat ca al lui **Vaucanson,** făurit şi pus în mişcare de maestrul suprem al tuturor operelor de artă, iar conştiinţa de sine ar face din el, ce-i drept, un automat gînditor,dar în care conştiinţa spontaneităţii lui, dacă ar fi luată drept libertate, ar fi simplă iluzie, întrucît spontaneitatea nu merită să fie numită astfel decît comparativ, deoarece cauzele determinante proxime ale mişcării lui şi o lungă serie a acestor cauze proxime urcînd în sus spre cauzele lor determinante sînt în adevăr interne, dar că ultima şi suprema cauză se întîlneşte totuşi într-o mînă cu totul străină. De aceea eu nu văd cum aceia care mai stăruie încă să considere timpul şi spaţiul determinări aparţinînd existenţei lucrurilor în sine, vor să evite aici fatalitatea acţiunilor: sau, dacă (cum a făcut perspicacele **Mendelsohn**) le acceptă de-a dreptul pe amîndouă drept condiţii aparţinînd în chip necesar numai existenţei fiinţelor finite şi derivate, dar nu şi aceleia a fiinţei originare infinite, cum vor ei să se justifice, nu văd de unde iau ei dreptul de a face o astfel de distincţie; nu văd nici cum vor ei să se sustragă măcar contradicţiei în care cad, cînd consideră existenţa în timp ca determinarea necesar inerentă lucrurilor în sine finite, de vreme ce Dumnezeu este cauza acestei existenţe, dar el nu poate fi cauza timpului (sau a spaţiului) însuşi (fiindcă timpul trebuie să fie presupus ca condiţia necesară a priori a existenţei lucrurilor), prin urmare cauzalitatea lui,

cu privire la existența acestor lucruri, trebuie să fie condiționată chiar după timp, unde trebuie să se producă inevitabil toate contradicțiile cu conceptele infinității și independenței lui. Dimpotrivă, pentru noi este foarte ușor să distingem determinarea existenței divine ca independentă de toate condițiile timpului, spre deosebire de aceea a unei ființe din lumea sensibilă, considerînd pe prima ca *existență a unei ființe în sine*, pe cea de-a doua ca *existență a unui lucru în fenomen.* De aceea, dacă nu admitem această idealitate a timpului și a spațiului, nu rămîne decît singur *spinozismul,* în care timpul și spațiul sînt determinări esențiale ale ființei originare însăși, iar lucrurile care depind de ea (deci și noi înșine) nu sînt substanțe, ci numai accidente inerente ei; fiindcă, dacă aceste lucruri există numai ca efecte ale ei *în timp,* care ar fi condiția existenței lor, atunci și acțiunile acestor ființe ar trebui să fie numai acțiuni pe care această ființă originară le produce undeva în spațiu și cîndva în timp. De aceea spinozismul, indiferent de absurditatea Ideei lui fundamentale, conchide totuși mult mai convingător decît o poate face teoria creațiunii, dacă ființele admise ca substanțe și ființele *existînd în ele însele în timp* sînt considerate ca efecte ale unei cauze supreme, dar totuși nu ca aparținînd în același timp acestei cauze și acțiunii ei, ci ca substanțe separate.

Dificultatea amintită mai sus se poate soluționa scurt și clar în chipul următor: dacă existența *în timp* este numai un mod de reprezentare sensibil al ființelor gînditoare din lume, prin urmare nu le consideră ca lucruri în sine, atunci crearea acestor ființe este o creare de lucruri în sine, fiindcă conceptul unei creații nu aparține modului de reprezentare sensibil al existenței și cauzalității, ci nu poate fi raportat decît la noumene. Prin urmare, dacă spun despre ființele din lumea sensibilă: ele sînt create, le consider în acest sens ca noumene. Așa cum ar fi deci o contradicție să se spună că Dumnezeu este un creator de fenomene, tot astfel este o contradicție să se spună că el, ca creator, este cauza acțiunilor din lumea sensibilă, prin urmare cauza unor acțiuni luate ca fenomene, deși el este cauza existenței ființelor care acționează (ca noumene). Dacă este posibil (cînd nu admitem decît existența în timp ca ceva valabil numai despre fenomene, nu despre lucrurile în

sine) să afirmăm libertatea, fără a prejudicia mecanismul natural al acțiunilor ca fenomene, faptul că ființele care acționează sînt creații, nu poate aduce aici nici cea mai mică schimbare, fiindcă creația privește existența lor inteligibilă, dar nu pe cea sensiblă, și deci nu poate fi considerată ca principiu determinant al fenomenelor; ceea ce ar fi însă cu totul altceva, dacă ființele lumii ar exista *în timp* ca lucruri în sine, fiindcă creatorul substanței ar fi în același timp și autorul întregii mașinării din această substanță.

Atît de mare este importanța separării, operată în Critica rațiunii pure speculative, a timpului (cît și a spațiului) de existența lucrurilor în sine.

Se va spune însă că soluționarea, prezentată aici, a dificultății cuprinde totuși în sine multe neajunsuri și că cu greu poate fi expusă clar. Dar este oare oricare alta din cîte s-au încercat sau se pot încerca mai ușoară și mai conceptibilă? Mai curînd ar trebui să se spună că dascălii dogmatici ai metafizicii și-au dovedit mai mult șiretenia decît sinceritatea, răpind pe cît posibil privirii acest punct dificil, în speranța că, dacă nu ar mai vorbi despre el, nimeni nu s-ar mai gîndi fără greutate la el. Dacă trebuie să ajutăm o știință, atunci trebuie *dezvăluite* toate dificultățile și chiar *urmărite* acelea care se află ascunse în calea ei; căci fiecare din ele apelează la un remediu, care nu poate fi găsit fără să se procure științei o creștere, fie în întindere, fie în precizie, astfel încît chiar obstacolele devin stimulente pentru a mări soliditatea științei. Dimpotrivă, dacă dificultățile sînt ascunse intenționat sau numai înlăturate cu paleative, ele devin mai curînd sau mai tîrziu rele ireparabile, care precipită știința într-un scepticism total.



Cum conceptul de libertate este propriu-zis acela care, dintre toate Ideile rațiunii pure speculative, procură singur o atît de mare dezvoltare în cîmpul suprasensibilului, deși numai din punctul de vedere al cunoașterii practice, mă întreb: *de unde a primit el în mod exclusiv o atît de mare fecunditate*, în timp ce celelalte desemnează în adevăr locul vid pentru ființe posibile ale intelectului pur, dar nu le pot determina prin ni-

mic conceptul. Concep îndată că, fiindcă nu pot gîndi nimic fără categorie, trebuie mai întîi căutată și aceasta în Ideea rațiunii despre libertate, de care mă ocup, care aici este *categoria cauzalității*, și că, deși la baza *conceptului rațional* de libertate ca concept exagerat de mare nu se poate pune nici o intuiție corespunzătoare, totuși *conceptului intelectual* (de cauzalitate), pentru sinteza căruia conceptul rațional de libertate reclamă Necondiționatul, trebuie să i se dea mai dinainte o intuiție sensibilă, prin care i se asigură în primul rînd realitatea obiectivă. Toate categoriile sînt divizate în două clase, cele *matematice*, care se referă numai la unitatea sintezei în reprezentarea obiectelor, și cele *dinamice*, care se referă la unitatea sintezei în reprezentarea existenței obiectelor. Primele (cele de mărime și calitate) conțin totdeauna o sinteză a omogenului în care Necondiționatul nu poate fi nicidecum găsit alături de condiționatul din spațiu și timp, dat în intuiția sensibilă, fiindcă el însuși ar trebui să aparțină la rîndu-i spațiului și timpului și deci ar trebui să fie tot condiționat; de aceea și cele două moduri opuse între ele din dialectica rațiunii pure teoretice de a găsi pentru ele Necondiționatul și totalitatea condițiilor, erau ambele false. Categoriile celei de-a doua clase (acelea ale cauzalității și necesității unui lucru) nu cereau de loc această omogenitate (a condiționatului și a condiției în sinteză), fiindcă aici nu trebuie să fie reprezentat cum intuiția este compusă dintr-un divers în ea, ci numai cum existența obiectului condiționat, care-i corespunde, se adaugă la existența condiției (în intelect, ca legată cu el); și atunci era permis să punem pentru ceea ce este universal condiționat în lumea sensibilă (atît cu privire la cauzalitate cît și cu privire la existența contingentă a lucrurilor însele) Necondiționatul, deși de altfel indeterminat, în lumea inteligibilă și să facem sinteza transcendentă; de aceea se găsea și în dialectica rațiunii pure speculative că cele două feluri, în aparență opuse, de a obține Necondiționatul pentru condiționat, nu erau în realitate contradictorii, că de exemplu în sinteza cauzalității nu este în realitate contradictoriu de a concepe pentru condiționat, în seria cauzelor și efectelor lumii sensibile, cauzalitatea, care nu mai e condiționată sensibil, și că aceeași acțiune care, ca aparținînd lumii sensibile, este totdeauna condiționată sensibil,

adică este mecanic necesară, poate avea totuși de asemenea în același timp ca principiu al cauzalității ființei care acționează, întrucît aparține lumii inteligibile, o cauzalitate necondiționată sensibil, prin urmare putînd fi concepută ca liberă. Și atunci se punea problema de a transforma pe acest *poate* într-o *realitate*, adică de a putea dovedi într-un caz real, oarecum printr-un fapt, că anumite acțiuni presupun o astfel de cauzalitate (cauzalitatea intelectuală, necondiționată sensibil), fie ele reale sau și numai poruncite, adică practic obiectiv necesare. Nu puteam spera să întîlnim această conexiune în acțiunile date real în experiență, ca evenimente ale lumii sensibile, deoarece cauzalitatea prin libertate trebuie căutată totdeauna în afara lumii sensibile, în inteligibil. În afară de ființele sensibile nu există însă alte lucruri, care să fie date percepției și observației noastre. Deci nu rămînea decît să se găsească un principiu incontestabil și în adevăr obiectiv al cauzalității, care să excludă orice condiție sensibilă de la determinarea ei, adică un principiu în care rațiunea nu se mai referă la *altceva* ca principiu determinant cu privire la cauzalitate, ci pe care să-l includă deja ea însăși prin acel principiu și unde deci ea însăși este practică ca *rațiune pură*. Dar acest principiu nu are nevoie nici de a fi căutat și nici de a fi născocit: el a fost de mult în rațiunea tuturor oamenilor și încorporat naturii lor, el este principiul moralității. Deci această cauzalitate necondiționată și facultatea ei: libertatea, împreună cu aceasta însă o ființă (eu însumi) care aparține lumii sensibile și care aparține totuși în același timp lumii inteligibile, nu au fost *concepute* numai vag și problematic (ceea ce deja rațiunea speculativă putuse găsi ca realizabil), ci *chiar cu privire la legea* cauzalității lor, *determinate* și *cunoscute* asertoric; și astfel ne-a fost dată realitatea lumii inteligibile, determinată din punct de vedere practic, iar această determinare, care ar fi transcendentă din punct de vedere teoretic, este imanentă din punct de vedere practic. Nu puteam face însă un asemenea pas cu privire la a doua Idee dinamică, anume aceea a unei ființe necesare. Nu ne putem înnălța pînă la această ființă, plecînd de la lumea sensibilă, fără mijlocirea primei Idei dinamice. Căci dacă am fi voit să încercăm, ar fi trebuit să cutezăm saltul de a părăsi tot ce ne este dat și să dispărem în ceva

despre care nu ne este nimic dat, prin care să mijlocim legătura unei astfel de ființe inteligibile cu lumea sensibilă (fiindcă ființa necesară ar trebui să fie cunoscută ca dată *în afara* noastră); ceea ce, dimpotrivă, este foarte posibil, cum este evident acum cu privire la *propriul nostru* subiect, întrucît el se recunoaște *pe de o parte* determinat de legea morală, ca ființă inteligibilă (în virtutea libertății), iar *pe de altă parte* ca acționînd în lumea sensibilă potrivit acestei determinări. Conceptul de libertate este singurul care ne permite să nu avem nevoie a ieși din noi înșine spre a găsi condiționatului și sensibilului — Necondiționatul și inteligibilul. Căci însăși rațiunea noastră este aceea care, prin legea practică, supremă și necondiționată, recunoaște ființa care este conștientă de ea însăși prin această lege (propria noastră persoană) ca aparținînd lumii pure a intelectului și determină într-adevăr modul cum poate fi ea ca atare activă. Astfel se poate concepe pentru ce, în întreaga facultate a rațiunii, *numai practicul* poate fi acela care ne ajută să depășim lumea sensibilă și ne procură cunoștințe despre o ordine suprasensibilă și o conexiune, care însă, ce-i drept, tocmai de aceea nu pot fi întinse decît atît cît este necesar pentru punctul de vedere pur practic.

Numai asupra unui lucru fie-mi îngăduit să mai atrag atenția cu acest prilej, anume că fiecare pas pe care-l facem cu rațiunea pură, chiar în cîmpul practic, unde nu luăm de loc în seamă speculația subtilă, se leagă totuși atît de exact și anume de la sine, de toate momentele Criticii rațiunii teoretice, ca și cînd fiecare ar fi fost imaginată cu intenție calculată numai spre a-i procura acesteia confirmare. Un acord atît de exact, care nu a fost urmărit în nici un fel, ci care (după cum ne putem încredința noi înșine, numai dacă voim să continuăm cercetările morale pînă la principiile lor) se găsește de la sine între judecățile cele mai importante ale rațiunii practice și observațiile adesea prea subtile și inutile în aparență ale Criticii rațiunii speculative, surprinde și uimește; și confirmă maxima recunoscută și lăudată deja de alții, de a-ți continua nestînjenit drumul în fiecare cercetare științifică cu toată exactitatea și sinceritatea posibile, fără să-ți pese de ceva contra căruia ai putea greși în afara cîmpului ei, ci a o face numai pentru ea însăși, atît cît poți, în mod adevărat și complet. O îndelungată

observație m-a convins că, atunci cînd am dus la capăt aceste cercetări, ceea ce la jumătatea uneia și în raport cu alte doctrine străine, îmi părea uneori foarte îndoielnic, dacă lăsam la o parte aceste scrupule și dădeam atenție numai cercetării mele pînă cînd era terminată, la sfîrșit, într-un chip neașteptat, se acorda perfect cu ceea ce fusese descoperit de la sine, fără a ține cîtuși de puțin seamă de acele doctrine, fără părtinire și preferință pentru ele. Scriitorii s-ar cruța de multe erori, de efort pierdut (fiindcă fusese depus pentru o nălucă), numai dacă s-ar putea decide să lucreze cu ceva mai multă sinceritate.

Cartea a doua

DIALECTICA RAȚIUNII PURE PRACTICE

Capitolul întîi

DESPRE O DIALECTICĂ A RAȚIUNII PURE PRACTICE ÎN GENERE

Rațiunea pură își are totdeauna dialectica ei, fie că o privim în folosirea ei speculativă, fie că o privim în folosirea ei practică; căci ea cere totalitatea absolută a condițiilor unui condiționat dat și aceasta nu poate fi absolut găsită decît la lucrurile în sine. Dar cum toate conceptele lucrurilor trebuie să fie raportate la intuiții, care la noi oamenii nu pot fi niciodată altfel decît sensibile, prin urmare fac ca obiectele să fie cunoscute nu ca lucruri în sine, ci numai ca fenomene, în a căror serie de condiționat și condiții nu poate fi întîlnit niciodată Necondiționatul, o inevitabilă aparență se naște din aplicarea acestei Idei raționale de totalitate a condițiilor la fenomene (prin urmare a Ideii Necondiționatului): ca și cînd ar fi lucruri în sine (căci așa sînt luate totdeauna, în lipsa unei critici care pune în gardă), aparență care nu ar fi observată niciodată ca înșelătoare, dacă nu s-ar trăda singură printr-un *conflict* al rațiunii cu ea însăși în aplicarea la fenomene, a principiului ei care constă în a presupune oricărui condiționat Necondiționatul. Prin aceasta însă rațiunea este constrînsă să cerceteze de unde provine această aparență și cum poate fi ea înlăturată, ceea ce nu poate avea loc altfel decît printr-o critică completă a întregii facultăți pure a rațiunii, astfel încît antinomia rațiunii pure, care devine manifestă în dialectica ei, este în realitate eroarea cea mai binefăcătoare în care a putut cădea vreodată rațiunea omenească, fiindcă ea ne îndeamnă în cele din urmă să căutăm cheia cu ajutorul căreia să putem ieși din acest labirint; care, dacă a fost găsită, ne mai descoperă

şi ceea ce nu căutam şi de care avem totuşi nevoie, anume perspectiva spre o ordine de lucruri mai înaltă, imuabilă, în care ne găsim deja acum şi în care putem fi pe viitor capabili, prin anumite precepte, să ne continuăm existenţa conform determinării supreme a raţiunii.

În Critica raţiunii pure se poate găsi expus în amănunt cum, în folosirea speculativă a raţiunii pure, este posibil să se soluţioneze această dialectică naturală şi cum să se preîntîmpine eroarea izvorîtă dintr-o aparenţă de altfel naturală. Dar raţiunii nu-i merge întru nimic mai bine în folosirea ei practică. Ea caută, ca raţiune pură practică, pentru condiţionatul practic (care se bazează pe înclinaţii şi trebuinţă naturală) de asemenea Necondiţionatul, şi anume nu ca principiu determinant al voinţei, ci, dacă acesta a fost şi dat (în legea morală), totalitatea necondiţionată a *obiectului* raţiunii pure practice, sub numele de **Bine suveran**[29].

A determina această Idee practic, adică într-un mod suficient pentru maxima purtării noastre raţionale, înseamnă *doctrină a înţelepciunii*, şi aceasta la rîndul ei este, ca *ştiinţă*, *filosofie*, în sensul pe care-l înţelegeau cei vechi, la care ea era o îndrumare către conceptul în care trebuie pus Binele suveran şi spre purtarea prin care acesta poate fi dobîndit. Ar fi bine dacă am lăsa acestui cuvînt vechiul lui sens, de *doctrină despre Binele suveran*, întrucît raţiunea se străduieşte să facă din ea o *ştiinţă*. Căci, pe de o parte, condiţia restrictivă care-i este ataşată ar fi adecvată expresiei greceşti (care înseamnă iubire de *înţelepciune*) şi totuşi ar fi în acelaşi timp suficientă pentru a cuprinde sub numele de filosofie — iubirea pentru *ştiinţă*, prin urmare pentru întreaga cunoaştere speculativă a raţiunii, întrucît ea este utilă atît acelui concept, cît şi principiului determinant practic, şi totuşi nu lasă să pierdem din ochi scopul principal, în vederea căruia numai ea poate fi numită doctrină a înţelepciunii. Pe de altă parte, nu ar fi nici rău să descurajăm prezumţia aceluia care ar îndrăzni să-şi aroge titlul de filosof, prezentîndu-i deja prin definiţia cuvîntului criteriul stimei de sine însuşi, care i-ar reduce foarte mult pretenţiile; căci a fi un *dascăl de înţelepciune* ar însemna ceva mai mult decît un discipol care încă nu a ajuns destul de departe spre a se conduce pe sine, şi cu atît mai puţin pe

alţii, în aşteptarea certă de a atinge un ţel atît de înalt; aceasta ar însemna *a fi un maestru în cunoaşterea înţelepciunii,* ceea ce vrea să spună mai mult decît îşi va atribui lui însuşi un om modest. Filosofia ar rămîne încă, ca şi înţelepciunea, tot un ideal, care, obiectiv, nu este reprezentat complet decît în raţiune, dar care, subiectiv, nu este, pentru persoană, decît scopul strădaniei ei neîncetate. Şi numai acela este autorizat să pretindă că este în posesiunea acestui ideal, atribuindu-şi numele de filosof, care poate arăta, ca exemplu, efectul infailibil în persoana sa al acestei strădanii (în stăpînirea de sine şi în interesul indubitabil pe care-l are cu deosebire pentru binele universal), ceea ce şi reclamau cei vechi, pentru a putea merita acel nume onorabil.

Cu privire la dialectica raţiunii pure practice, din punctul de vedere al determinării conceptului despre *Binele suveran* (dialectică care, dacă îi reuşeşte soluţionarea tot atît de fericit ca aceea a raţiunii teoretice, îngăduie să ne aşteptăm la efectul cel mai binefăcător, deoarece contradicţiile, stabilite sincer şi nu ascunse, ale raţiunii pure practice cu ea însăşi, ne constrîng la o critică completă a propriei ei facultăţi) nu mai avem decît încă o observaţie de făcut.

Legea morală este unicul principiu determinant al voinţei pure. Dar cum este pur formală (anume reclamă numai forma maximei ca universal legislativă), ea face abstracţie, ca principiu determinant, de orice materie, prin urmare de orice obiect al voliţiei. Prin urmare, Binele suprem oricît ar fi mereu *obiectul* întreg al unei raţiuni pure practice, adică al unei voinţe pure, totuşi el nu trebuie să fie considerat din această cauză *principiul* ei *determinant*, ci singură legea morală trebuie să fie considerată ca principiul care o determină să facă din el obiect pe care îşi propune să-l realizeze. Această observaţie este importantă într-un caz atît de delicat, precum este determinarea principiilor morale, unde şi cea mai mică interpretare greşită falsifică simţămintele. Căci din Analitică se va fi văzut că, dacă admitem anterior legii morale vreun obiect, sub cuvînt că e bun, ca principiu determinant al voinţei şi dacă derivăm apoi din el principiul practic suprem, aceasta ar duce atunci cu ea totdeauna la eteronomie şi ar înlocui principiul moral.

Se înțelege însă de la sine că, dacă în conceptul de Bine suveran este inclusă deja legea morală ca condiție supremă, atunci Binele suveran nu este numai *obiect* al voinței pure, ci și conceptul lui și reprezentarea existenței lui posibile prin rațiunea noastră practică sînt în același timp *principiul determinant* al voinței pure; pentru că atunci de fapt legea morală, inclusă deja în acest concept și concepută împreună cu el, și nu vreun alt obiect, determină voința după principiul autonomiei. Această ordine a conceptelor despre determinarea voinței nu trebuie pierdută din vedere, pentru că altfel ne înțelegem greșit pe noi înșine și credem că ne contrazicem acolo, unde totuși totul stă în cea mai perfectă armonie.

Capitolul al doilea

DESPRE DIALECTICA RAȚIUNII PURE ÎN DETERMINAREA CONCEPTULUI DE BINE SUVERAN

Conceptul de suveran conține o ambiguitate, care, dacă nu băgăm de seamă, poate da loc la controverse inutile. Suveran poate semnifica suprem *(supremum)* sau și desăvîrșit *(consummatum)*. În primul caz el indică acea condiție care, ea însăși, este necondiționată, adică nu e subordonată nici unei alteia *(originarium)*; în al doilea, el indică acel întreg care nu este o parte dintr-un întreg mai mare de aceeași specie *(perfectissimum)*. Că *virtutea* (ca făcîndu-ne demni de a fi fericiți) este *condiția supremă* a tot ce ne poate părea că merită să fie dorit, prin urmare și a oricărei solicitări întru fericire, prin urmare că este *binele suprem*, a fost dovedit în Analitică. Dar ea nu este încă binele întreg și desăvîrșit ca obiect al facultății de a rîvni a ființelor raționale finite; căci pentru a fi aceasta, se cere și *fericire*, și anume nu numai în ochii interesați ai persoanei care se face pe sine scop, ci chiar în judecata unei rațiuni imparțiale, care consideră virtutea în genere în lume ca scop în sine. Căci a avea nevoie de fericire, a fi și demn de ea, dar a nu avea totuși parte de ea, nu se poate acorda

cu voliția perfectă a unei ființe raționale, care în același timp ar dispune de toată forța, chiar dacă numai am încerca să gîndim o asemenea ființă. Întrucît virtutea și fericirea constituie împreună posesiunea Binelui suveran într-o persoană, iar totodată și fericirea este exact proporționată cu moralitatea (ceea ce este valoarea persoanei și o face demnă de a fi fericită), ele constituie *Binele suveran* al unei lumi posibile, ceea ce înseamnă binele întreg și desăvîrșit, în care totuși virtutea, ca condiție, este totdeauna binele suprem, fiindcă nu mai are nici o condiție deasupra ei; fiindcă fericirea este totdeauna ceva care este în adevăr plăcut celui ce-o posedă, dar nu este bună numai prin sine în mod absolut și în toate privințele, ci presupune totdeauna ca condiție purtarea morală conformă legii.

Două determinări unite *necesar* într-un concept trebuie să fie înlănțuite ca principiu și consecință; și anume astfel încît această *unitate* să fie considerată sau ca *analitică* (conexiune logică), conform legii identității, sau ca *sintetică* (legătură reală), conform legii cauzalității. Conexiunea virtuții și a fericirii poate fi deci înțeleasă în două moduri diferite: sau străduința de a fi virtuos și căutarea rațională a fericirii nu sînt două acțiuni distincte, ci cu totul identice, și atunci nu ar fi nevoie, pentru a servi de principiu primei, de nici o altă maximă decît acelea care servesc de principiu celei de-a doua; sau această conexiune este astfel constituită încît virtutea produce fericirea ca ceva distinct de conștiința virtuții, așa cum cauza produce un efect.

Printre vechile școli grecești nu au fost propriu-zis decît două care, în determinarea conceptului de Bine suveran, au urmat o aceeași metodă, întrucît nu au lăsat virtutea și fericirea să treacă drept două elemente diferite ale Binelui suveran, prin urmare au căutat unitatea principiului după regula identității; dar ele s-au separat iarăși, alegînd diferit conceptul fundamental. *Epicureul* spunea: a fi conștient de maxima sa ce duce la fericire înseamnă virtute; iar *stoicul:* a fi conștient de virtutea sa înseamnă fericire. Pentru primul, prudența era totuna cu moralitatea; pentru cel de-al doilea, care alegea o denumire mai înaltă pentru virtute, numai *moralitatea* era adevărată înțelepciune.

Trebuie să regretăm că perspicacitatea acestor bărbaţi (pe care totuşi trebuie să-i admirăm în acelaşi timp pentru că încă în vremuri atît de îndepărtate au încercat, pentru cuceriri filosofice, toate drumurile imaginabile) a fost folosită nefericit pentru a descoperi identitate între concepte extrem de diferite, acela al fericirii şi acela al virtuţii. Dar era conform spiritului dialectic al timpurilor lor, care seduce şi astăzi din cînd în cînd minţi subtile, de a suprima în principii diferenţe esenţiale şi imposibile de unificat, prin aceea că se caută a le preface în certuri de cuvinte şi se construieşte astfel în aparenţă unitatea conceptelor, numai sub denumiri diferite; şi aceasta priveşte de obicei cazuri în care unificarea unor principii eterogene are loc tot atît de adînc sau atît de sus sau ar cere o schimbare atît de totală a doctrinelor admise de altfel în sistemul filosofic, încît oamenii se sfiesc să adîncească diferenţa reală şi preferă s-o trateze ca disensiune în simple formule.

În timp ce căutau să descopere identitatea principiilor practice, al virtuţii şi al fericirii, cele două şcoli nu erau de acord asupra chipului cum voiau să obţină prin constrîngere această identitate, ci se separau infinit una de alta: una situîndu-şi principiul de partea estetică, cealaltă de cea logică, una în conştiinţa trebuinţei sensibile, cealaltă în independenţa raţiunii practice de orice principiu sensibil de determinare. Conceptul de virtute se găsea deja, după *epicureu,* în maxima care recomandă promovarea fericirii proprii; dimpotrivă, după stoic, sentimentul fericirii era cuprins deja în conştiinţa virtuţii sale. Dar ceea ce e conţinut într-un alt concept este în adevăr identic cu o parte din conţinător, dar nu identic cu întregul, şi două întreguri pot fi în afară de aceasta diferite specific unul de altul, deşi sînt formate din aceeaşi materie, anume dacă părţile sînt reunite în ambele într-un întreg într-un mod cu totul diferit. Stoicul susţinea că virtutea e *întregul Bine suveran* şi că fericirea nu este decît conştiinţa posesiunii virtuţii ca aparţinînd stării subiectului. Epicureul susţinea că fericirea este *întregul Bine suveran* şi că virtutea nu este decît forma maximei de a o urmări pentru a o dobîndi, că ea nu consta adică decît în folosirea raţională a mijloacelor care duc la ea.

Dar după Analitică este clar că maximele virtuţii şi cele ale fericirii personale cu privire la principiul lor practic su-

prem sînt cu totul diferite și că, departe de a se acorda, deși ambele aparțin unui Bine suveran, spre a-l face posibil pe cel din urmă, ele se limitează foarte mult și își aduc reciproc prejudicii în același subiect. Deci întrebarea: *cum este posibil practic Binele suveran?* rămîne încă mereu o problemă nerezolvată, în ciuda tuturor *încercărilor coalizante*[30] de pînă acum. Dar Analitica a arătat ceea ce face din ea o problemă greu de rezolvat, anume că fericirea și moralitatea sînt două *elemente* specific *diferite* ale Binelui suveran și că deci unirea lor *nu* poate fi cunoscută *analitic* (ca și cînd cel ce urmărește fericirea, s-ar găsi virtuos conducîndu-se prin simpla soluționare a conceptelor lui, sau ca și cînd acela care urmează virtutea se va găsi fericit *ipso facto* prin conștiința unei astfel de purtări), ci că ea este o *sinteză* a conceptelor. Dar fiindcă această legătură este recunoscută ca a priori, prin urmare ca practic necesară, în consecință nu ca derivată din experiență, și că posibilitatea Binelui suveran nu se bazează deci pe principii empirice, *deducția* acestui concept va trebui să fie *transcendentală.* Este a priori (moral) necesar de *a produce Binele suveran prin libertatea voinței;* deci și condiția posibilității Binelui suveran trebuie să se bazeze exclusiv pe principii a priori de cunoaștere.

I

ANTINOMIA RAŢIUNII PRACTICE

În Binele suveran care este pentru noi practic, care adică trebuie să fie realizat prin voința noastră, virtutea și fericirea sînt concepute ca legate necesar, astfel încît una nu poate fi admisă de către o rațiune practică fără ca și cealaltă să-i aparțină. Această legătură este (ca oricare în genere) sau *analitică* sau *sintetică.* Dar cum această legătură nu poate fi analitică, așa cum tocmai s-a arătat mai sus, ea trebuie să fie concepută sintetic și anume ca înlănțuirea cauzei cu efectul ei; fiindcă privește un bine practic, adică ceea ce este posibil prin acțiune. Trebuie deci sau ca dorința de fericire să fie mobilul maximelor virtuții, sau ca maxima virtuții să fie cauza eficientă a

fericirii. Primul caz este *absolut* imposibil, fiindcă (după cum s-a dovedit în Analitică) maximele care situează principiul determinant al voinţei în dorinţa după fericire, nu sînt de loc morale şi nu pot fundamenta nici o virtute. Dar şi al doilea caz este *imposibil,* fiindcă orice înlănţuire practică a cauzelor cu efectele lor în lume, ca consecinţă a determinării voinţei, se orientează nu după simţămintele morale ale voinţei, ci după cunoaşterea legilor naturale şi după puterea fizică de a le folosi în scopurile ei; prin urmare, nici o înlănţuire necesară şi suficientă în vederea Binelui suveran, între fericire şi virtute nu poate fi aşteptată în lume de la observarea cea mai punctuală a legii morale. Cum promovarea Binelui suveran care conţine această înlănţuire în conceptul lui, este un obiect necesar a priori al voinţei noastre şi este inseparabil legat cu legea morală, imposibilitatea promovării trebuie să dovedească şi falsitatea legii. Deci, dacă Binele suveran este imposibil după regulile practice, atunci şi legea morală, care porunceşte să promovăm Binele suveran, trebuie să fie fantastică şi îndreptată spre scopuri deşarte şi imaginare, prin urmare să fie în sine falsă.

II

SOLUŢIONAREA CRITICĂ A ANTINOMIEI RAŢIUNII PRACTICE

În antinomia raţiunii pure speculative se găseşte un conflict asemănător între necesitatea naturală şi libertate în cauzalitatea evenimentelor din lume. El a fost suprimat, dovedindu-se că nu e nici un conflict veritabil, dacă considerăm evenimentele şi lumea însăşi în care se petrec ele (precum şi trebuie să facem) numai ca fenomene; cum una şi aceeaşi fiinţă activă are (chiar şi în faţa propriului ei simţ intern) *ca fenomen* în lumea sensibilă o cauzalitate totdeauna conformă mecanismului naturii; dar cum, cu privire la acelaşi eveniment, persoana activă se consideră în acelaşi timp ca *noumenon* (ca inteligenţă pură în existenţa ei indeterminabilă după timp), poate conţine un principiu de determinare al acelei cauzalităţi conforme legilor naturale, principiu care, el însuşi, este liber de orice lege naturală.

La fel stau lucrurile cu antinomia de faţă a raţiunii pure practice. Prima din cele două judecăţi, că năzuinţa spre fericire produce un principiu de simţămînt virtuos, este *absolut* falsă; iar cea de-a doua, că simţămîntul virtuos produce necesar fericire, *nu* este *absolut* falsă, ci numai întrucît este considerată ca formă a cauzalităţii din lumea sensibilă şi, prin urmare, dacă admit existenţa din lumea sensibilă ca unicul mod de existenţă a fiinţelor raţionale: deci ea nu este falsă decît în mod *condiţionat*. Dar cum eu nu sînt numai autorizat să concep existenţa mea şi ca noumenon într-o lume a intelectului, ci că am chiar în legea morală un principiu de determinare pur intelectual al cauzalităţii mele (din lumea sensibilă), nu este imposibil ca moralitatea simţămîntului să aibă o legătură necesară, dacă nu una nemijlocită, totuşi una mijlocită (prin intermediul unui autor inteligibil al naturii), ca cauză, cu fericirea ca efect în lumea sensibilă, legătură care, într-o natură ce nu este decît obiect al simţurilor, nu poate avea loc niciodată altfel decît în mod întîmplător şi nu poate fi suficientă Binelui suveran.

Deci, în ciuda acestui conflict aparent al unei raţiuni practice cu sine însăşi, Binele suveran este scopul necesar şi suprem al unei voinţe moral determinate, un obiect veritabil al raţiunii practice; căci este practic posibil, şi maximele voinţei care, în ce priveşte materia lor, se referă la Binele suveran, au realitate obiectivă; realitate care iniţial fusese atinsă de acea antinomie în legătura moralităţii cu fericirea după o lege universală, dar numai dintr-o simplă neînţelegere, fiindcă raportul dintre fenomene era luat drept un raport al lucrurilor în sine faţă de aceste fenomene.

Dacă ne vedem constrînşi să căutăm posibilitatea Binelui suveran, a acestui scop sădit de raţiune în toate fiinţele raţionale pentru toate dorinţele lor morale, într-o astfel de amploare, anume în conexiunea cu o lume inteligibilă, trebuie să ne mirăm că totuşi atît filosofii antichităţii cît şi cei moderni au putut găsi deja *în această viaţă* (în lumea sensibilă) o proporţie cu totul convenabilă între fericire şi virtute, sau s-au putut convinge că sînt conştienţi de ea. Căci atît **Epicur** cît şi *stoicii* preamăreau fericirea, care provine din conştiinţa virtuţii în viaţă, mai presus de toate; şi cel dintîi nu era atît de

josnic dispus în preceptele lui practice, cum am putea să conchidem din principiile teoriei lui, pe care el le folosea pentru explicare, nu pentru acțiune, sau cum au interpretat-o atîția înșelați de expresia de voluptate pe care au substituit-o aceleia de mulțumire; ci considera practicarea cea mai dezinteresată a binelui printre genurile de plăcere care procură bucuria cea mai intimă, iar cumpătarea și înfrînarea înclinațiilor, așa cum poate să le reclame și cel mai riguros filosof moralist, făceau parte din planul lui de plăcere(prin care el înțelegea o bucurie constantă a inimii). Și aici el se distingea de stoici în deosebi numai fiindcă situa principiul de determinare în această plăcere, ceea ce cei din urmă refuzau să facă și pe bună dreptate. Căci, pe de o parte, virtuosul **Epicur**, ca și astăzi mulți bărbați bine intenționați din punct de vedere moral, dar care nu meditează destul de adînc asupra principiilor lor, a căzut în greșeala de a presupune deja simțămîntul virtuos în persoanele cărora voia să le dea mai întîi mobilurile spre a-i determina la virtute (și într-adevăr omul onest nu se poate crede fericit, dacă nu este conștient dinainte de onestitatea lui; deoarece, cu un simțămînt ca al lui, mustrările pe care, în caz de abateri, l-ar sili să și le facă propriul lui fel de a vedea, și condamnarea morală pe care ar pronunța-o împotriva lui însuși, l-ar răpi oricărei gustări a plăcerii pe care ar putea-o conține starea lui). Dar întrebarea e: prin ce devine mai întîi posibil un astfel de simțămînt și mod de a gîndi în estimarea valorii existenței sale? Căci înainte de el nici un sentiment pentru o valoare morală în genere nu s-ar întîlni în subiect. Omul, dacă este virtuos, nu se va bucura desigur de viață, fără a fi conștient de onestitatea lui în fiecare acțiune, oricît de prielnic i-ar fi norocul în starea lui fizică; dar pentru a-l face mai întîi virtuos, prin urmare încă înainte ca el să prețuiască atît de mult valoarea morală a existenței lui, putem noi oare să-i lăudăm liniștea sufletească, care ar proveni din conștiința unei onestități, pentru care el nu are totuși nici un sentiment?

Dar, pe de altă parte, aici își are totdeauna fundamentul o eroare care se strecoară pe furiș și ilicit *(vitium subreptionis)* și oarecum o iluzie optică în conștiința a ceea ce *facem*, spre deosebire de ceea ce *simțim*, pe care nici omul cel mai experimentat nu o poate evita în întregime. Simțămîntul moral este

legat în mod necesar de o conştiinţă a determinării voinţei *nemijlocit prin lege*. Dar conştiinţa unei determinări a facultăţii de a rîvni este totdeauna principiul unei satisfacţii legate de acţiunea produsă astfel; dar această plăcere, această satisfacţie în ea însăşi, nu este principiul determinant al acţiunii, ci determinarea voinţei nemijlocit numai prin raţiune este principiul sentimentului de plăcere, şi aceasta rămîne o determinare a facultăţii de a rîvni pură, practică, nonsensibilă. Cum această determinare are interior exact acelaşi efect, îndemnînd la activitate, pe care l-ar fi avut un sentiment de plăcere la care ne aşteptăm de la acţiunea rîvnită, privim cu uşurinţă ceea ce facem noi înşine, ca ceva pe care-l simţim numai pasiv, şi luăm mobilul moral drept un imbold sensibil, cum se întîmplă de obicei totdeauna în aşa-numita iluzie a simţurilor (aici a simţului intern). Este ceva foarte măreţ în natura omenească, de a fi determinată la acţiune nemijlocit de o lege raţională pură, şi chiar de a lua, în urma unei iluzii, ceea ce este subiectiv în această determinabilitate intelectuală a voinţei drept ceva sensibil şi drept efectul unui sentiment sensibil special (căci un sentiment intelectual ar fi o contradicţie). Este de asemenea de o mare însemnătate să se atragă atenţia asupra acestei însuşiri a personalităţii noastre şi să se cultive cît se poate de bine efectul raţiunii asupra acestui sentiment. Dar trebuie să ne şi păzim ca, proslăvind fals acest principiu moral de determinare ca mobil, dîndu-i ca fundament sentimente particulare de bucurie (care nu sînt totuşi decît efecte), să nu discredităm şi să desfigurăm, oarecum ca printr-o falsă manie, mobilul propriu şi veritabil, legea însăşi. Respectul şi nu plăcerea sau gustarea fericirii este deci ceva pentru care nu e posibil nici un sentiment *anterior*, stabilit ca principiu al raţiunii (pentru că acest sentiment ar fi totdeauna sensibil şi patologic), şi conştiinţa constrîngerii nemijlocite a voinţei prin lege este cu greu un *analogon* al sentimentului de plăcere, în timp ce, în raport cu facultatea de a rîvni, el produce exact acelaşi efect, dar din alte izvoare; însă numai prin acest mod de reprezentare putem ajunge la ceea ce căutăm, anume ca acţiunile noastre să nu se producă numai conform datoriei (ca urmări ale sentimentelor plăcute), ci din datorie, ceea ce trebuie să fie adevăratul scop al oricărei educaţii morale.

Nu avem însă un cuvînt care să desemneze, nu o plăcere, ca cel de fericire, dar care să indice totuși o satisfacție în legătură cu propria noastră existență, un analogon al fericirii care trebuie să însoțească necesar conștiința virtuții? Ba da! Acest cuvînt este *mulțumirea de sine* care, în sensul lui propriu, nu desemnează totdeauna decît o satisfacție legată de existența noastră, în care sîntem conștienți că nu avem nevoie de nimic. Libertatea și conștiința de libertate, ca conștiință a unei facultăți de a urma legea morală cu simțămînt covîrșitor, este *independența de înclinații,* cel puțin ca cauze determinante (deși nu ca *afective*) ale dorinței noastre și, întrucît sînt conștient de această independență în observarea maximelor mele morale, ea este unicul izvor al unei mulțumiri imuabile, legată necesar de ea, nebazîndu-se pe nici un sentiment particular, și această mulțumire se poate numi intelectuală. Mulțumirea estetică (care este impropriu numită astfel), care se bazează pe satisfacerea înclinațiilor, oricît de inteligent ar fi ele imaginate, nu poate totuși să fie niciodată adecvată cu ceea ce gîndim noi despre ea. Căci înclinațiile se schimbă, cresc cu indulgența care li se manifestă și lasă totdeauna în urma lor un gol încă mai mare decît cel pe care credeam că-l umplem. De aceea ele sînt totdeauna incomode pentru o ființă rațională, și deși ea nu este în stare să se descotorosească de ele, ele îi exteriorizează totuși dorința de a se descotorosi de ele. Chiar și o înclinație spre ceea ce este conform datoriei, (de exemplu, spre binefacere), poate într-adevăr facilita foarte mult eficacitatea maximelor *morale,* dar nu le-o poate produce. Căci totul în aceasta trebuie *(muss)* să fie pus în legătură cu reprezentarea legii ca principiu determinant, dacă acțiunea trebuie *(soll)* să conțină nu numai *legalitate,* ci și *moralitate.* Înclinația, fie că e bună sau nu, este oarbă și servilă, și rațiunea, acolo unde este vorba de moralitate, nu trebuie să reprezinte numai pe tutorele înclinației, ci, fără s-o ia în seamă, trebuie, ca rațiune practică, să se îngrijească singură de propriul ei interes. Chiar și acest sentiment al milei și al simpatiei duioase, dacă precede reflexia asupra ceea ce-i datorie și devine principiu determinant, este obositoare pentru persoanele însele care gîndesc bine, aduc confuzie în maximele bine judecate și de-

termină dorinţa de a se descotorosi de maxime şi de a fi supuşi numai raţiunii legislatoare.

De aici se poate înţelege cum conştiinţa acestei facultăţi a unei raţiuni pure practice poate produce prin faptă (virtutea) o conştiinţă a dominării înclinaţiilor noastre, deci, prin aceasta, a independenţei de ele, prin urmare şi a nemulţumirii care le însoţeşte totdeauna, şi astfel să producă o satisfacţie negativă în legătură cu starea noastră, adică o *mulţumire* care, în izvorul ei, este o mulţumire de persoana noastră. Libertatea însăşi devine, în acest chip (anume indirect), capabilă de o plăcere, care nu se poate numi fericire, fiindcă nu depinde de intervenţia pozitivă a unui sentiment, care nu este, pentru a vorbi exact, nici *beatitudine*, pentru că nu implică o independenţă totală faţă de înclinaţii şi trebuinţe, dar care totuşi se aseamănă cu beatitudinea, întrucît cel puţin determinarea voinţei noastre se poate păstra liberă de influenţa lor, deci cel puţin după originea ei, această mulţumire este analoagă proprietăţii de a-şi fi suficient sie însuşi, pe care nu o putem atribui decît fiinţei supreme.

Din această soluţionare a antinomiei raţiunii pure practice rezultă că, în principiile practice, putem gîndi, cel puţin ca posibilă, o legătură naturală şi necesară între conştiinţa moralităţii şi aşteptarea unei fericiri care-i este proporţională, a cărei consecinţă ar fi (dar negreşit fără a o cunoaşte şi scruta); că, dimpotrivă, este imposibil ca principiile strădaniei după fericire să producă moralitate; că deci Binele suprem (ca primă condiţie a Binelui suveran) este moralitatea, iar că fericirea constituie desigur al doilea element al Binelui suprem, dar totuşi astfel încît el să nu fie decît consecinţa moralmente condiţionată, însă totuşi necesară a moralităţii. Numai în această subordonare, *Binele suveran* este întregul obiect al raţiunii pure practice, care în chip necesar trebuie să şi-l reprezinte ca posibil, fiindcă ea este o poruncă a raţiunii pure practice, să facem tot posibilul pentru a-l realiza. Cum însă posibilitatea unei astfel de legături a condiţionatului cu condiţia lui aparţine în întregime legăturii suprasensibile dintre lucruri şi nu poate fi dată după legile lumii sensibile, deşi urmarea practică a acestei idei, anume acţiunile care au ca scop realizarea Binelui suveran, aparţin lumii sensibile, vom încerca

să arătăm principiile acestei posibilități: mai întîi cu privire la ceea ce stă nemijlocit în puterea noastră, și în al doilea rînd cu privire la ceea ce rațiunea ne oferă spre a remedia incapacitatea noastră față de posibilitatea Binelui suveran (necesar după principiile practice) și ceea ce nu stă în puterea noastră.

III

DESPRE PRIMATUL RAȚIUNII PURE PRACTICE ÎN LEGĂTURA EI CU RAȚIUNEA PURĂ SPECULATIVĂ

Prin primatul între două sau mai multe lucruri legate între ele prin rațiune înțeleg privilegiul unuia de a fi primul principiu determinant al legăturii lui cu toate celelalte. În sens practic mai restrîns: practic înseamnă întîietatea interesului unuia, întrucît lui (care nu poate fi pus mai prejos de nici un altul) îi este subordonat interesul celorlalte. Fiecărei facultăți a spiritului i se poate atribui un interes, adică un principiu care conține condiția numai sub care exercitarea ei este favorizată. Rațiunea, ca facultatea principiilor, determină interesul tuturor forțelor spiritului, dar pe al ei și-l determină ea însăși. Interesul folosirii ei speculative constă în *cunoașterea* obiectului pînă la cele mai înalte principii a priori, acela al folosirii ei practice în determinarea *voinței* cu privire la scopul ultim și complet. Ceea ce e necesar pentru posibilitatea unei folosiri a rațiunii în genere, anume că principiile și asertiunile ei nu trebuie să se contrazică, nu constituie o parte a interesului ei, ci este condiția de a avea rațiune în genere; numai extensiunea, nu simplul acord cu ea însăși, este considerată ca interesul ei.

Dacă rațiunea practică nu are voie să admită și să conceapă ca dat, nimic mai mult decît ceea ce îi putea oferi rațiunea *speculativă* din scrutarea ei, atunci aceasta are primatul. Dar presupunînd că are, prin ea însăși principii originare a priori, cu care ar fi inseparabil legate anumite poziții teoretice, care s-ar sustrage oricărei scrutări posibile a rațiunii speculative (deși ele n-ar trebui să fie în contrazicere cu ea), atunci în-

trebarea e: care interes este cel suprem (nu care ar trebui să-i cedeze celuilalt, căci unul nu contrazice în chip necesar pe altul); dacă rațiunea speculativă care nu știe nimic din tot ce-i oferă să admită rațiunea practică, trebuie să accepte aceste judecăți și să caute, deși ele sînt extravagante pentru ea, să le unească cu conceptele ei ca pe o avere străină care i-a fost transmisă; sau dacă este autorizată să-și urmeze cu încăpățînare propriul ei interes particular și, potrivit canonicii[31] lui **Epicur,** să respingă ca subtilitate deșartă tot ce nu poate atesta realitatea lui obiectivă prin exemple evidente, luate din experiență, oricît de mult ar fi împletit cu interesul folosirii practice (pure) și nu ar fi nici în contrazicere cu rațiunea teoretică, numai că ea prejudiciază într-adevăr interesului rațiunii speculative prin faptul că suprimă limitele pe care ea și le-a pus ei însăși, și o părăsește în voia oricărui nonsens sau oricărui delir al imaginației.

De fapt, dacă rațiunea practică, ca patologic condiționată, ca guvernînd adică numai interesul înclinațiilor sub principiul sensibil al fericirii, ar fi pusă ca fundament, această exigență nu ar mai putea fi cerută rațiunii speculative. Paradisul lui **Mahomed** sau unirea dizolvantă cu Divinitatea a *teosofilor* sau *misticilor*[32], așa cum îi place fiecăruia, i-ar impune rațiunii monstruozitățile lor, și ar fi tot așa de bine să n-o avem de loc decît s-o lăsăm în chipul acesta pradă tuturor himerelor. Dar dacă rațiunea pură poate fi în sine practică și este în adevăr, după cum o dovedește conștiința legii morale, atunci nu este totdeauna decît una și aceeași rațiune care, din punct de vedere teoretic sau practic, judecă conform unor principii a priori, și atunci este clar, deși puterea ei nu merge în primul caz pînă în a stabili dogmatic anumite judecăți, care totuși nu sînt în contradicție cu ea, că trebuie, de îndată ce aceste judecăți țin *inseparabil de interesul practic* al rațiunii pure, să le admită, ce-i drept ca o ofertă străină de ea, ce n-a crescut pe pămîntul ei, dar care totuși este suficient confirmată, și să caute să le compare și înlănțuiască cu tot ce stă în puterea ei ca rațiune speculativă; resemnîndu-se totuși că aceste judecăți nu sînt scrutările ei, dar extinderi ale folosirii ei într-o altă privință, anume în cea practică, ceea ce nu este cîtuși

de puțin contrar interesului ei, care constă în limitarea nesocotinței speculative.

Deci în unirea rațiunii pure speculative cu acea practică în vederea unei cunoștințe, cea din urmă are *primatul*, presupunînd anume că această unire nu este cumva *contingentă* și arbitrară, ci întemeiată a priori pe rațiunea însăși, prin urmare *necesară*. Căci fără această subordonare s-ar naște o contradicție a rațiunii cu ea însăși; fiindcă, dacă ele ar fi numai coordonate, cea dintîi și-ar închide, pentru sine, strîmt hotarele și nu ar accepta în domeniul ei nimic din cea din urmă; iar aceasta din urmă și-ar extinde hotarele peste tot, și, unde nevoia i-ar cere-o, ar căuta să cuprindă pe cea dintîi înlăuntrul hotarelor ei. A fi subordonată însă rațiunii speculative și deci a răsturna ordinea nu-i putem cere de loc rațiunii pure practice, fiindcă orice interes este în cele din urmă practic, și chiar și acela al rațiunii speculative nu este decît condiționat și este complet numai în folosirea practică.

IV

NEMURIREA SUFLETULUI CA POSTULAT AL RAȚIUNII PURE PRACTICE

Realizarea Binelui suveran în lume este obiectul necesar al unei voințe determinabile de legea morală. Dar în această voință *conformitatea deplină* a simțămintelor cu legea morală este condiția supremă a Binelui suveran. Ea trebuie deci să fie tot atît de posibilă ca și obiectul ei, fiindcă este cuprinsă în aceeași poruncă de a-l realiza pe acesta din urmă. Dar conformitatea deplină a voinței cu legea morală înseamnă *sfințenie*, o perfecțiune de care nu este capabilă nici o ființă rațională din lumea sensibilă, în nici o clipă a existenței ei. Cum este totuși cerută ca practic necesară, ea nu poate fi întîlnită decît într-un *progres* mergînd la *infinit* către acea conformitate deplină și, după principiile rațiunii pure practice, este necesar să se admită un astfel de progres practic ca obiectul real al voinței noastre.

Dar acest progres infinit nu este posibil decît în supoziția unei *existențe* și unei personalități continuînd la *infinit*, ale

aceleiași ființe raționale (ceea ce se numește nemurirea sufletului). Deci Binele suveran nu este practic posibil decît în supoziția nemuririi sufletului; prin urmare aceasta, ca legată inseparabil de legea morală, este un **postulat** al rațiunii pure practice (prin care înțeleg o judecată teoretică, dar care ca atare este indemonstrabilă, întrucît depinde inseparabil de o lege *practică* avînd a priori valoare necondiționată)[33].

Judecata despre menirea morală a naturii noastre: de a nu putea ajunge la conformitatea deplină cu legea morală decît printr-un progres mergînd la infinit, este de cel mai mare folos nu numai cu privire la remedierea actuală a neputinței rațiunii speculative, dar și cu privire la religie. În lipsa acestei judecăți, sau legea morală este cu totul degradată din *sfințenia* ei, întrucît o denaturăm ca *tolerantă* (indulgentă) și astfel ca fiind corespunzătoare comodității noastre, sau îi exagerăm prea mult rolul și totodată speranța de a ajunge la o menire inaccesibilă, anume la o posesiune sporită și deplină a sfințeniei voinței și ne pierdem în extravagante visuri *teosofice*, total în contrazicere cu cunoașterea de sine; ceea ce, și într-un caz și în altul, nu face decît să împiedice *năzuința* neîncetată spre supunerea punctuală și completă la o strictă și inflexibilă poruncă a rațiunii, care nu e, cu toate acestea, ideală, ci adevărată. Pentru o ființă rațională, dar finită, nu este posibil decît progresul la infinit de la treptele inferioare la treptele superioare ale perfecțiunii morale. *Infinitul*, pentru care condiția timpului nu înseamnă nimic, vede în această serie pentru noi fără sfîrșit, o adecvare întreagă cu legea morală, iar sfințenia pe care o cere inflexibil porunca lui spre a se conforma justiției lui în partea pe care o destinează fiecăruia la Binele suveran, o găsește întreagă într-o singură intuiție intelectuală a existenței ființelor raționale. Tot ceea ce-i poate reveni creaturii cu privire la speranța în participarea la Binele suveran ar fi conștiința simțămîntului ei încercat, potrivit căreia, după progresul ei de pînă acum, prin care s-a ridicat de la o situație mai rea la o situație mai bună din punct de vedere moral și după decizia devenită imuabilă pe care a cunoscut-o în felul acesta, să spere o continuare ulterioară și neîntreruptă a acestui progres, atît cît poate dura și existența ei, chiar și dincolo

de această viață*; și astfel el nu poate spera niciodată să fie nici aici, nici în vreo clipă viitoare previzibilă a existenței ei, ci numai în infinitatea dăinuirii ei (pe care numai Dumnezeu o poate cuprinde cu privirea) complet adecvat voinței lui Dumnezeu (fără indulgență sau iertare, care nu se acordă cu justiția).

V

EXISTENŢA LUI DUMNEZEU CA POSTULAT AL RAŢIUNII PURE PRACTICE

Legea morală condusese, în analiza precedentă, la problema practică, care este prescrisă fără nici o asociere cu mobilurile sensibile numai de către raţiunea pură, anume la completarea necesară a primei și celei mai alese părţi a Binelui suveran: **moralitatea,** și, cum această problemă nu poate fi pe deplin soluționată decît într-o eternitate, la postulatul *nemuririi.* Aceeași lege trebuie să ducă și la posibilitatea celui de-al doilea element al Binelui suveran, anume la **fericirea** corespun-

---

* *Convingerea* despre constanţa simţămîntului ei în progresul spre bine pare totuşi să fie, în sine, imposibilă pentru o creatură. De aceea, doctrina creştină o face să descindă tot numai din acelaşi spirit care operează sfinţirea, adică această fermă decizie şi, împreună cu ea, conştiinţa perseverării în progresul moral. Dar în mod natural acela care are conştiinţa de a se fi aflat o mare parte din viaţa lui pînă la sfîrşitul ei în progres spre mai bine şi anume din motive morale autentice, poate avea mîngîietoarea speranţă, deşi nu certitudinea, că va persevera în aceleaşi principii, şi într-o existenţă prelungită dincolo de această viaţă; şi deşi în faţa propriilor lui ochi el nu este justificat niciodată în această lume şi nu-i este nici îngăduit să spere vreodată a fi, oricît de departe gîndeşte el să ducă în viitor perfecţiunea naturii lui, iar împreună cu ea, şi împlinirea datoriilor, el poate totuşi, în acest progres care, deşi tinde spre un scop amînat la infinit, totuşi pentru Dumnezeu ea echivalează cu o posesiune, să aibă perspectiva unui viitor de beatitudine; căci aceasta este expresia de care se serveşte raţiunea spre a desemna *o bunăstare* deplină, independentă de toate cauzele contingente ale lumii şi care, întocmai ca şi *sfinţenia,* este o Idee care poate fi conţinută numai într-un progres infinit şi în totalitatea acestui progres, prin urmare care nu poate fi realizată deplin de creatură.

zătoare acelei moralităţi, tot atît de dezinteresat ca mai înainte: prin simpla raţiune nepărtinitoare, anume sub supoziţia existenţei unei cauze adecvate acestui efect, adică să postuleze *existenţa lui Dumnezeu* ca ţinînd în chip necesar de posibilitatea Binelui suveran (obiect al voinţei noastre care este legat în chip necesar de legislaţia morală a raţiunii pure). Vrem să expunem această conexiune în chip convingător.

Fericirea este starea unei fiinţe raţionale în lume, căreia, în întregul existenţei ei, *totul îi merge după dorinţă şi voinţă*, şi se bazează deci pe acordul naturii cu întregul ei scop, precum şi cu principiul esenţial de determinare al voinţei ei. Legea morală, ca o lege a libertăţii, porunceşte prin principii determinante care trebuie să fie cu totul independente de natură şi de acordul ei cu facultatea noastră de a rîvni (ca mobiluri); dar fiinţa raţională care acţionează în lume nu este totuşi în acelaşi timp cauza lumii şi a naturii însăşi. Deci în legea morală nu se află nici cel mai mic principiu pentru o conexiune necesară între moralitate şi fericirea care-i este proporţională, a unei fiinţe făcînd parte din lume şi deci depinzînd de ea, care tocmai de aceea nu poate fi prin voinţa ei cauza acestei naturi şi, în ceea ce priveşte fericirea ei, nu o poate pune, prin forţe proprii, pe deplin de acord cu principiile ei practice. Totuşi în problema practică a raţiunii pure, adică în urmărirea necesară a Binelui suveran, se postulează ca necesară o astfel de conexiune: noi *trebuie (sollen)* să căutăm a promova Binele suveran (care deci trebuie *(muss)* să fie totuşi posibil). Deci se *postulează* şi existenţa unei cauze a naturii întregi, diferite de natură, care să conţină principiul acestei conexiuni, anume a acordului exact dintre fericire şi moralitate. Dar această cauză supremă trebuie *(soll)* să cuprindă principiul acordului naturii nu numai cu o lege a voinţei fiinţelor raţionale, ci cu reprezentarea acestei *legi*, întrucît ele îşi fac din aceasta *principiul suprem de determinare al voinţei;* deci nu numai cu moravurile, după formă, ci şi cu moralitatea lor ca principiul lor determinant, adică cu simţămîntul lor moral. Binele suveran nu este deci posibil în lume decît dacă admitem o cauză supremă a naturii, care are o cauzalitate conformă simţămîntului moral. Dar o fiinţă care este capabilă de acţiuni potrivite reprezentării unor legi este o *inteligenţă* (fiinţă ra-

țională) și cauzalitatea unei astfel de ființe, după această reprezentare a legilor, este *voința* ei. Deci cauza supremă a naturii, întrucît trebuie presupusă pentru Binele suveran, este o ființă care, prin *intelect* și *voință*, este cauza (prin urmare autorul) naturii, adică **Dumnezeu.** Prin urmare, postulatul posibilității *Binelui suveran derivat* (al celei mai bune lumi) este în același timp postulatul realității unui *suveran Bine originar*, anume al existenței lui Dumnezeu. Era pentru noi o datorie să lucrăm la promovarea Binelui suveran, prin urmare nu numai un drept, ci și o necesitate legată, ca o trebuință, de datorie, de a presupune posibilitatea acestui Bine suveran, care, fiindcă nu are loc decît sub condiția existenței lui Dumnezeu, leagă inseparabil supoziția acestei existențe cu datoria, că adică este necesar, din punct de vedere moral, să admitem existența lui Dumnezeu.

Aici trebuie să observăm desigur că această necesitate morală este *subiectivă*, adică nevoie, și nu *obiectivă*, adică nu este chiar datorie; căci nu poate exista datorie de a admite existența unui lucru (fiindcă acesta privește numai folosirea teoretică a rațiunii). Prin aceasta nu se înțelege nici că este necesară admiterea existenței lui Dumnezeu ca *un fundament al oricărei obligații în genere* (căci un astfel de fundament se bazează, precum a fost suficient demonstrat, exclusiv pe autonomia rațiunii însăși). Din datorie nu face parte aici decît munca pentru producerea și promovarea Binelui suveran în lume, a cărui posibilitate poate fi deci postulată, dar pe care rațiunea noastră nu o găsește conceptibilă decît în supoziția unei inteligențe supreme. A admite existența acestei inteligențe supreme este deci un lucru legat de conștiința datoriei noastre, deși această admitere însăși aparține rațiunii teoretice, numai cu privire la care ea, luată ca principiu explicativ, se poate numi *ipoteză*, dar în raport cu inteligibilitatea unui obiect dat nouă prin legea morală (Binele suveran), prin urmare cu privire la o nevoie ca scop practic, ea se poate numi *credință*, și anume *credință* pură a *rațiunii*, fiindcă numai rațiunea pură (atît în folosirea ei teoretică cît și în folosirea ei practică) este izvorul din care ea decurge.

Din această *deducție* concepem acum de ce școlile *grecești* nu puteau ajunge niciodată la soluționarea posibilității prac-

tice a Binelui suveran: fiindcă ele luau totdeauna regula folosirii, pe care voința omului o face de libertatea ei, drept principiul unic și suficient prin el însuși al acestei posibilități, fără a mai avea nevoie, după părerea lor, de existența lui Dumnezeu. Ele aveau în adevăr dreptate să stabilească principiul moravurilor independent de acest postulat, prin el însuși, numai după raportul rațiunii cu voința, și prin urmare făceau din el condiția practică supremă a Binelui suveran; dar pentru aceasta nu era *întreaga* condiție a posibilității acestui Bine suveran. Epicureii admiseseră într-adevăr, ca principiu suprem al moravurilor, un principiu cu totul fals, anume pe acela al fericirii, și substituiseră unei legi o maximă în funcție de o alegere capricioasă după înclinarea fiecăruia; totuși ei procedau destul de *consecvent* în atitudinea lor, micșorînd în același fel Binele suveran, anume proporțional cu inferioritatea principiului lor, și nu se așteptau la o fericire mai mare decît aceea care se poate dobîndi prin prudența omenească (din care face parte și cumpătarea și moderarea înclinațiilor), fericire, care, precum se știe, trebuie să fie destul de lamentabilă și, după împrejurări, foarte variată; fără a considera măcar excepțiile pe care maximele lor trebuiau să le admită fără încetare și care le făceau improprii pentru a fi legi. Dimpotrivă, stoicii își aleseseră foarte bine principiul lor practic suprem, anume virtutea, drept condiție a Binelui suveran; dar reprezentîndu-și gradul de virtute, care este cerut de legea lui pură, ca putînd fi complet atins în această viață, ei nu numai că încordaseră puterea morală a *omului* numit de ei *înțelept*, dincolo de toate limitele naturii lui, și admiseseră ceva care este în contradicție cu orice cunoaștere a omului, dar mai ales nu voiseră să admită al *doilea element* al Binelui suveran, anume fericirea, ca un obiect particular al facultății omenești de a rîvni: ei făcuseră pe *înțeleptul* lor asemenea unei divinități, în conștiința excelenței persoanei lui, cu totul independent de natură (cu privire la mulțumirea lui), expunîndu-l în adevăr la relele vieții, dar fără a-l lăsa supus de ele (reprezentîndu-l în același timp și scutit de răul moral); și astfel ei lăsau într-adevăr la o parte al doilea element al Binelui suveran, fericirea personală, situînd-o numai în acțiuni și în mulțumirea cu meritul lui personal și deci o includeau în conștiința mo-

dului moral de a gîndi, în care însă ar fi putut fi suficient combătuţi de vocea propriei lor naturi.

Doctrina creştinismului*, chiar dacă n-o considerăm ca doctrină religioasă, dă în acest punct un *concept al Binelui suveran (al împărăţiei lui Dumnezeu)*, singurul care satisface şi cea mai riguroasă exigenţă a raţiunii practice. Legea morală e sfîntă (inflexibilă) şi reclamă sfinţenia moravurilor, deşi orice perfecţiune morală la care poate ajunge omul nu este decît tot virtutea, adică simţămînt în conformitate cu legea din *res-*

* Se crede de obicei că preceptul creştin al moravurilor nu depăşeşte, din punctul de vedere al purităţii lui, cu nimic conceptul moral al stoicilor; dar deosebirea dintre ele este totuşi foarte evidentă. Sistemul stoic făcea din conştiinţa forţei sufleteşti pîrghia în jurul căreia trebuiau să se învîrtească toate simţămintele morale şi deşi adepţii lui vorbeau de datorii, şi chiar le determinau complet, ei situau totuşi mobilul şi principiul determinant propriu al voinţei în ceea ce ridică modul de gîndire deasupra mobilurilor inferioare ale simţurilor şi care nu au putere decît datorită slăbiciunii sufletului. Virtutea era deci la ei un anumit eroism al *înţeleptului* care se ridică deasupra naturii animalice a omului, eroism care-i este lui însuşi suficient, care prescrie în adevăr altora datorii, dar el însuşi este deasupra acestor datorii şi nu este supus nici unei tentaţii de a viola legea morală. Ei nu puteau face însă toate acestea, dacă şi-ar fi reprezentat această lege în puritatea şi rigoarea cu care o face preceptul Evangheliei. Dacă prin *Idee* înţeleg o perfecţiune căreia nu i se poate da nimic adecvat în experienţă, Ideile morale nu sînt din această cauză ceva extravagant, adică aşa încît să nu le putem determina suficient nici măcar conceptul sau despre care este incert, dacă îi corespunde pretutindeni un obiect, ca Ideile raţiunii speculative, ci ele servesc ca prototipuri ale perfecţiunii practice, ca îndreptar indispensabil pentru purtarea morală, şi, în acelaşi timp, ca *măsură de comparaţie*. Dacă acum consider *morala creştină* pe latura ei filosofică, ea ar apărea comparată cu Ideile şcolilor greceşti, astfel: Ideile *cinicilor*, ale *epicureilor*, ale *stoicilor* şi ale *creştinilor* sînt: *simplitatea naturală, prudenţa, înţelepciunea* şi *sfinţenia*. Cu privire la calea de a ajunge la ele, filosofii greci se distingeau unii de alţii astfel: cinicii găseau suficient *intelectul omenesc comun*, ceilalţi numai *calea ştiinţei;* şi unii şi alţii găseau deci suficientă simpla *folosire a forţelor naturale*. Morala creştină, fiindcă îşi construieşte preceptul (precum şi trebuie să fie) atît de pur şi de riguros, răpeşte omului încrederea de a-i fi complet adecvat măcar aici în această viaţă, dar în schimb i-o ridică prin aceea că, dacă acţionăm atît de bine pe cît stă în puterea noastră, putem spera că ceea ce nu stă în puterea noastră va veni de altundeva, fie că ştim sau nu în ce mod. **Aristotel** şi **Platon** nu se distingeau între ei decît cu privire la *originea* conceptelor noastre morale.

pect pentru lege, prin urmare conștiința unei înclinații continui spre transgresarea acestei legi, cel puțin impuritatea ei, adică amestecarea, în observarea legii, a multor principii determinante inautentice (non-morale), prin urmare o prețuire de sine însoțită de umilință; și deci, cu privire la sfințenia pe care o reclamă legea creștină, nu rămîne creaturii nimic altceva decît progresul în infinit, dar care tocmai de aceea și autoriză creatura să spere într-o durată care să meargă la infinit. *Valoarea* unui simțămînt *cu totul* conform legii morale este infinită, fiindcă orice fericire posibilă nu are, în judecata unui înțelept și atotputernic distribuitor al ei, altă restricție decît lipsa de conformare a ființelor raționale cu datoria lor. Legea morală nu *promite* însă prin ea însăși fericirea; căci aceasta, după conceptele unei ordini naturale în genere, nu este legată necesar de observarea legii. Doctrina morală creștină completează acum această lipsă (a celui de al doilea element indispensabil al Binelui suveran) prin reprezentarea unei lumi în care ființele raționale se închină, din tot sufletul, legii morale, ca unei *împărăţii a lui Dumnezeu,* în care natura și moravurile ajung într-o armonie străină fiecăreia dintre ele în sine, prin ajutorul unui autor sfînt, care face posibil Binele suveran derivat. *Sfințenia* moravurilor le este deja indicată în această viață ca îndreptar, iar bunastare corespunzătoare acestei sfințenii, *beatitudinea,* este reprezentată ca neputînd fi atinsă decît într-o eternitate; fiindcă sfințenia trebuie să fie totdeauna în orice stare prototipul purtării și progresul spre ea este posibil și necesar chiar în viața aceasta, pe cînd *beatitudinea* nu poate fi atinsă (întrucît depinde de puterea noastră) de loc în această lume, sub numele de fericire, și de aceea se face din ea un obiect exclusiv al speranței. Cu toate acestea, principiul creștin al *moralei* nu este totuși teologic (deci eteronomie), ci autonomie a rațiunii pure practice prin ea însăși, fiindcă nu face din cunoașterea lui Dumnezeu și a voinței lui fundamentul acestor legi, ci numai al speranței de a ajunge la Binele suveran sub condiția observării acestor legi și fiindcă ea însăși situează mobilul adevărat al observării lor nu în consecințele lor dorite, ci numai în reprezentarea datoriei ca singura a cărei observare fidelă ne face demni să dobîndim fericirea.

În acest chip legea morală duce, prin conceptul de Bine suveran ca obiect și scop final al rațiunii pure practice, la *religie, adică la recunoașterea datoriilor ca porunci divine, nu ca sancțiuni, ca decrete adică arbitrare și fortuite prin ele însele, ale unei voințí străine,* ci ca *legi* esențiale ale oricărei voinți libere în sine, care trebuie totuși privite ca porunci ale Ființei supreme, fiindcă nu putem spera decît de la o voință moral perfectă (sfîntă și bună), în același timp și atotputernică, Binele suveran, pe care morala ne face o datorie de a ni-l propune ca obiect al eforturilor noastre și deci la care nu putem spera să ajungem decît prin acordul cu această voință. De aceea și aici totul rămîne dezinteresat și întemeiat numai pe datorie, fără ca frica sau speranța, ca mobiluri, să poată fi luate drept principii, căci, dacă ar deveni principii, ar distruge toată valoarea morală a acțiunilor. Legea morală poruncește să fac din Binele suveran posibil într-o lume obiectul ultim al întregii mele purtări. Dar nu pot spera să-l realizez decît prin acordul voinței mele cu aceea a unui autor sfînt și bun al lumii, și cu toate că în conceptul de Bine suveran ca întreg în care cea mai mare fericire este reprezentată ca fiind unită, în cea mai exactă proporție, cu cel mai mare grad de perfecțiune morală (posibilă în creaturi), este inclusă și *fericirea mea proprie:* totuși nu ea, ci legea morală (care pune mai curînd condiții riguroase dorinței mele nelimitate după fericire) care este principiul determinant al voinței, indicat să lucreze la realizarea binelui suveran.

De aceea nici morala nu este propriu-zis doctrina care să ne învețe cum să ne *facem* fericiți, ci cum să devenim *demni* de fericire. Numai atunci cînd se adaugă religia intervine și speranța de a participa odată la fericire, în măsura în care am încercat să nu fim nedemni de ea.

Cineva este *demn* de posesiunea unui lucru sau a unei stări, atunci cînd faptul că le posedă este în armonie cu binele suveran: Se poate acum scruta ușor că orice demnitate depinde de purtarea morală, fiindcă aceasta constituie în conceptul de bine suveran condiția restului (a ceea ce aparține stării persoanei), anume condiția participării la fericire. De aici urmează că morala în sine nu trebuie tratată niciodată ca o *doctrină a fericirii,* ca o îndrumare spre cum să devenim feri-

ciți; căci ea are de-a face exclusiv cu condiția rațională *(conditio sine qua non)* a fericirii, nu cu mijlocul de a o dobîndi. Dar cînd ea a fost expusă complet (ea care impune numai datorii și nu pune reguli la îndemîna unor dorinți interesate), cînd s-a deșteptat dorința morală, care se întemeiază pe legea de a promova binele suveran (de a ne procura împărăția lui Dumnezeu), dorință care nu se putea naște anterior în nici un suflet interesat, cînd, pentru a veni în ajutorul acestei dorinți, a fost făcut primul pas spre religie, atunci numai această doctrină morală poate fi numită și doctrină a fericirii, fiindcă *speranța* de a obține fericirea nu începe decît abia cu religia.

De aici se mai poate vedea că, dacă ne întrebăm care este *scopul ultim al lui Dumnezeu* în crearea lumii, trebuie să numim nu *fericirea* ființelor raționale din ea, ci *binele suveran*, care mai adaugă acelei dorinți a acestor ființe o condiție, anume aceea de a fi demni de fericire, adică: *moralitatea* acelorași ființe raționale, care numai ea conține măsura după care ele pot spera, prin mîna unui autor *înțelept*, să aibă parte de fericire. Căci, cum *înțelepciunea* considerată teoretic, înseamnă *cunoașterea Binelui suveran*, și, considerată practic, *conformitatea voinței cu Binele suveran*, nu putem atribui unei înțelepciuni supreme și independente un scop, care să fie întemeiat numai pe bunătate. Căci nu putem concepe efectele acestei bunătăți (cu privire la fericirea ființelor raționale) decît în condițiile restrictive ale acordului cu *sfințenia** voinței sale ca fiind conformă cu Binele suprem originar. De aceea cei care

* În legătură cu aceasta și spre a face perceptibil caracterul propriu al acestor concepte, mai observ numai că, fiindcă lui Dumnezeu i se atribuie diverse atribute, a căror calitate o găsim adecvată și creaturilor, numai că în Dumnezeu sînt ridicate la gradul lor cel mai înalt, de exemplu, putere, știință, prezență, bunătate, sub denumirile: atotputernicie, omniștiință, omniprezență, atotbunătate etc., există totuși trei, care, în mod exclusiv și totuși fără a le mări cantitatea, sînt atribuite lui Dumnezeu și care, toate, sînt morale: el singur este *sfînt*, singur *fericit*, singur *înțelept;* căci aceste concepte includ deja în ele ilimitarea. După ordinea acestor atribute el este deci sfîntul legiuitor (și creatorul), bunul cîrmuitor (și susținătorul) și dreptul judecător: trei atribute care includ în ele tot ceea ce face ca Dumnezeu să devină obiectul religiei și cărora li se adaugă de la sine, în rațiune, perfecțiunile metafizice, care le sînt conforme.

situau scopul creaţiei în slava lui Dumnezeu (presupunînd că nu concepem slava antropomorfic, ca înclinaţie de a fi slăvit) au găsit desigur expresia cea mai bună. Căci nimic nu slăveşte mai mult pe Dumnezeu decît ceea ce este mai de preţ pe lume, respectul pentru porunca lui, observarea datoriei sfinte pe care ne-o impune legea lui, cînd la aceasta se adaugă minunata-i orînduire de a încorona o ordine atît de frumoasă cu fericirea corespunzătoare. Dacă ultima îl face (pentru a vorbi omeneşte) demn de iubire, prin cea dintîi el este un obiect de adorare. Oamenii înşişi pot dobîndi, ce-i drept, iubire prin binefaceri, dar numai prin aceasta ei nu pot dobîndi niciodată respect, astfel că cea mai mare binefacere nu le face cinste decît dacă este făcută cu demnitate.

Că în ordinea scopurilor, omul (şi împreună cu el, orice fiinţă raţională) este *scop în sine*, adică nu poate fi folosit niciodată de nimeni (nici chiar de Dumnezeu) numai ca mijloc, fără a fi în acelaşi timp şi scop; că deci *umanitatea* din persoana noastră trebuie să ne fie nouă înşine *sfîntă* urmează de acum înainte de la sine, fiindcă omul este *subiectul legii morale*, prin urmare a ceea ce e sfînt în sine, numai în vederea căruia şi în concordanţă cu care ceva poate fi numit sfînt în genere. Căci această lege morală se întemeiază pe autonomia voinţei lui ca o voinţă liberă, care în acelaşi timp, potrivit legilor ei universale, trebuie să se poată necesar acorda cu aceea dintre legi, căreia el trebuie *să i se supună*.

VI

DESPRE POSTULATELE RAŢIUNII PURE PRACTICE ÎN GENERE

Ele pleacă toate de la principiul moralităţii, care nu este un postulat, ci o lege prin care raţiunea determină nemijlocit voinţa, care, tocmai fiindcă este determinată astfel, întrucît este voinţă pură, cere aceste condiţii necesare observării preceptului ei. Aceste postulate nu sînt dogme teoretice, ci supoziţii necesare din punct de vedere practic; ele nu extind deci cunoaşterea speculativă, dar procură Ideilor raţiunii speculative *în general* (cu ajutorul raportului lor cu ceea ce este practic) reali-

tate obiectivă și le justifică ca concepte, a căror posibilitate altfel ea nu s-ar fi putut încumeta nici măcar s-o afirme.

Aceste postulate sînt: *al nemuririi, al libertății,* considerată pozitiv (ca pe cauzalitatea unei ființe întrucît aparține lumii inteligibile) și al *existenței lui Dumnezeu. Primul* decurge din condiția practic necesară a conformării duratei cu realizarea deplină a legii morale; *al doilea,* din supoziția necesară a independenței de lumea sensibilă și a facultății de a-și determina voința conform legii unei lumi inteligibile, adică a libertății; *al treilea,* din necesitatea condiției pentru o astfel de lume inteligibilă: de a fi Binele suveran, prin supoziția binelui suprem independent, adică a existenței lui Dumnezeu.

Aspirația spre binele suveran, devenită necesară prin respectul pentru legea morală și, decurgînd de aici, supoziția realității obiective a acestui bine suprem, duce deci, prin postulatele rațiunii practice, la concepte pe care rațiunea speculativă le putea prezenta în adevăr ca probleme, dar nu le putea soluționa. Deci: 1. Ea duce la problema pentru a cărei soluționare rațiunea speculativă nu putea face decît paralogisme (anume problema nemuririi), fiindcă aici lipsea nota persistenței, spre a completa conceptul psihologic al unui subiect ultim, care este atribuit necesar sufletului în conștiința de sine, pînă la reprezentarea reală a unei substanțe, ceea ce rațiunea practică face prin postulatul unei durate pentru conformitatea cu legea morală în Binele suveran ca întregul scop al rațiunii practice. 2. Ea duce la conceptul, cu privire la care rațiunea speculativă nu conținea decît o *antinomie*, a cărei soluționare ea nu o putea întemeia decît pe un concept, conceptibil în adevăr problematic, dar a cărui realitate obiectivă n-o putea nici demonstra, nici preciza, anume Ideea *cosmologică* a unei lumi inteligibile și conștiința existenței noastre înlăuntrul ei, cu ajutorul postulatului libertății (a cărei realitate ea o prezintă prin legea morală și cu aceasta, totodată, legea unei lumi inteligibile, pe care rațiunea speculativă nu putea decît s-o indice, dar nu-i putea preciza conceptul). 3. Ea procură conceptului pe care rațiunea speculativă trebuia, ce-i drept, să-l conceapă, dar pe care trebuia să-l lase indeterminat ca simplu *ideal* transcendental, anume conceptului *teologic* de ființă supremă, sens (din punct de vedere practic, cu alte cuvinte ca

al unei condiții a posibilității obiectului unei voințe determinate prin această lege), prezentîndu-l ca principiul suprem al Binelui suveran într-o lume inteligibilă, cu ajutorul unei legislații morale atotputernice în această lume.

Dar cunoașterea noastră este ea lărgită în realitate în acest chip prin rațiunea pură practică și ceea ce pentru cea speculativă era *transcendent* este *imanent* pentru cea practică? Fără îndoială, dar *numai din punct de vedere practic*. Căci noi nu cunoaștem în acest chip nici natura sufletului nostru, nici lumea inteligibilă, nici Ființa supremă în ceea ce ele sînt în ele însele, ci am unit doar conceptele despre ele în conceptul *practic* al *Binelui suveran*, ca obiect al voinței noastre și complet a priori, prin rațiunea pură, dar numai cu ajutorul legii morale, și chiar în raport cu aceasta, numai cu privire la obiectul pe care ea îl poruncește. Dar cum e posibilă libertatea și cum trebuie să ne reprezentăm, teoretic și pozitiv, acest fel de cauzalitate, nu este scrutat pe această cale, ci se postulează numai că o astfel de libertate există prin legea morală și în folosul ei. La fel stau lucrurile și cu celelalte Idei, pe care nici un intelect omenesc nu le va scruta vreodată după posibilitatea lor, dar și nici o sofisticărie nu va putea smulge din convingerea chiar a celui mai comun om, că ele sînt concepte adevărate.

VII

CUM ESTE POSIBIL SĂ SE CONCEAPĂ O LĂRGIRE A RAȚIUNII PURE DIN PUNCT DE VEDERE PRACTIC, FĂRĂ CA PRIN ACEASTA SĂ SE LĂRGEASCĂ ÎN ACELAȘI TIMP CUNOAȘTEREA EI CA RAȚIUNE SPECULATIVĂ?

Spre a nu deveni prea abstracți, vom răspunde la această întrebare, aplicînd-o îndată la cazul de față. Spre a lărgi *practic* o cunoaștere pură, trebuie să fie dat un *scop* a priori, adică un scop ca obiect (al voinței) care, independent de orice principii teoretice, să fie reprezentat ca practic necesar printr-un imperativ (categoric), care determină nemijlocit voința, și care aici este *Binele suveran*. Dar aceasta nu este posibil, fără a

presupune trei concepte teoretice (pentru care, fiindcă sînt simple concepte pure ale rațiunii, nu se poate găsi nici o intuiție corespunzătoare, prin urmare nici o realitate obiectivă pe cale teoretică): anume libertatea, nemurirea și Dumnezeu. Deci prin legea practică, care cere existența Binelui suveran posibil într-o lume, se postulează posibilitatea acelor obiecte ale rațiunii pure speculative, realitatea lor obiectivă pe care aceasta nu le-o putea asigura; prin aceasta, cunoașterea teoretică a rațiunii pure primește într-adevăr o creștere, dar ea constă numai în faptul că acele concepte altfel numai problematice (numai conceptibile) pentru ea sînt acum asertoric recunoscute drept unele cărora le corespund în adevăr obiecte, fiindcă rațiunea practică are inevitabil nevoie de existența lor pentru posibilitatea obiectului ei, absolut necesar din punct de vedere practic, Binele suveran, pe care rațiunea teoretică este autorizată să le presupună. Această lărgire a rațiunii teoretice nu este însă o lărgire a speculației, adică: spre a-i da în viitor o folosire pozitivă *din punct de vedere teoretic*. Căci rațiunea practică nu face nimic mai mult decît de a arăta că acele concepte sînt reale și că au în adevăr obiectele lor (posibile), dar cum nimic nu ne este dat din intuițiile acestor obiecte (ceea ce nici nu se poate cere), nu este posibilă nici o judecată sintetică prin această realitate a lor care le este recunoscută. Prin urmare, această descoperire nu ne ajută întru nimic din punct de vedere speculativ, dar desigur ne ajută în folosirea practică a rațiunii pure pentru lărgirea acestei cunoașteri a noastre. Cele trei Idei de mai sus ale rațiunii speculative nu sînt însă în sine cunoștințe, sînt totuși *idei* (transcendente), în care nu se găsește nimic imposibil. Acum ele dobîndesc o realitate obiectivă printr-o lege practică apodictică, ca condiții necesare ale posibilității a ceea ce această lege poruncește *să luăm ca obiect*, adică acea lege care ne învață că ele *au obiecte*, fără să poată arăta totuși cum conceptul lor se referă la un obiect. Și aceasta încă nu înseamnă cunoașterea *acestor obiecte;* căci în felul acesta nu se poate judeca asupra lor nimic sintetic, nici nu se poate determina teoretic aplicarea lor, prin urmare nu se poate face cu ele nici un fel de folosire teoretică a rațiunii, folosire în care constă propriu-zis orice cunoaștere speculativă. Dar totuși a fost lărgită cunoașterea teo-

retică, *fără îndoială nu a acestor obiecte,* însă a rațiunii în genere, întrucît prin postulatele practice *au fost date* totuși *obiecte* acestor Idei, prin faptul că o idee *(ein Gedanke)* numai problematică primea, abia prin ele, realitate obiectivă. Deci nu era o lărgire a cunoașterii *despre obiecte suprasensibile date,* era însă totuși o lărgire a rațiunii teoretice și a cunoașterii ei cu privire la suprasensibil în genere, întrucît ea a fost constrînsă să admită *că asemenea obiecte există,* fără totuși a le determina mai îndeaproape, prin urmare fără a putea extinde această cunoaștere despre obiectele însele (care-i fuseseră acum date din principii practice și tot așa numai spre folosire practică), creștere pe care rațiunea teoretică, pentru care toate acele Idei sînt transcendente și fără obiect, o datorează exclusiv facultății ei pure practice. Aici ele devin *imanente și constitutive,* întrucît sînt principiile posibilității *de a realiza obiectul necesar* al rațiunii pure practice (Binele suveran), căci fără acesta ele sînt *transcendente* și numai principii regulative ale rațiunii speculative care îi impun nu să admită un nou obiect dincolo de experiență, ci numai să perfecteze folosirea lor în experiență. Dar dacă rațiunea se găsește odată în posesiunea acestei creșteri, atunci ea, ca rațiune speculativă (propriu-zis numai pentru a asigura folosirea ei practică) va trata aceste Idei în chip negativ, adică nu extinzîndu-le, ci clarificîndu-le, spre a îndepărta pe de o parte *antropomorfismul*[34] ca izvorul superstiției sau extinderea aparentă a acelor concepte printr-o pretinsă experiență, pe de altă parte *fanatismul,* care promite această extindere prin intuiții suprasensibile sau prin alte sentimente; toate acestea sînt obstacole în calea folosirii practice a rațiunii pure, a căror îndepărtare ține deci negreșit de extinderea cunoașterii, din punct de vedere practic, fără a se contrazice, admițînd în același timp că rațiunea n-a cîștigat, prin aceasta, cîtuși de puțin din punct de vedere speculativ.

Orice folosire a rațiunii cu privire la un obiect reclamă concepte pure ale intelectului (categorii), fără de care nici un obiect nu poate fi gîndit. Aceste concepte pot fi aplicate la folosirea teoretică a rațiunii, adică numai la astfel de cunoștinți cărora li s-a pus la bază în același timp o intuiție (care este totdeauna sensibilă) și deci numai spre a reprezenta prin ele un obiect al experienței posibile. Aici însă sînt *Idei* ale rațiu-

nii care nu pot fi date în absolut nici o experiență, ceva pe care, pentru a-l cunoaște, ar trebui să-l gîndesc cu ajutorul categoriilor. Numai că aici nici vorbă nu este de cunoașterea teoretică a obiectelor acestor Idei, ci numai de a ști dacă ele în genere au obiecte. Această realitate le-o procură rațiunea pură practică, și aici rațiunea teoretică nu are altceva de făcut decît numai *să conceapă* acele obiecte cu ajutorul categoriilor, ceea ce se poate foarte bine, cum am arătat clar de altfel, fără a fi nevoie de intuiții (nici sensibile, nici suprasensibile), deoarece categoriile își au locul și originea în intelectul pur, independent și anterior oricărei intuiții, exclusiv în facultatea de a gîndi, și ele semnifică totdeauna numai un obiect în genere, *oricum ne-ar putea fi el dat.* Întrucît categoriile trebuie să fie aplicate la aceste Idei, nu este desigur posibil să le dăm un obiect în intuiție; dar *că un asemenea obiect este real* totuși, că prin urmare categoria ca simplă formă de gîndire nu este aici vidă, ci are sens, le e suficient asigurat printr-un obiect pe care-l oferă indubitabil rațiunea practică în conceptul de Bine suveran: *realitatea conceptelor* care aparțin folosirii posibilității Binelui suveran, fără ca totuși prin această creștere să producă cea mai mică extindere a cunoașterii bazate pe principii teoretice.



Dacă apoi aceste Idei despre Dumnezeu, despre o lume inteligibilă (împărăția lui Dumnezeu) și despre nemurire, sînt determinate prin predicate luate din propria noastră natură, această determinare nu trebuie privită nici ca o *figurare sensibilă* a acestor Idei pure ale rațiunii (antropomorfism), nici ca o cunoaștere transcendentă a unor obiecte *suprasensibile;* căci aceste predicate nu sînt altele decît intelectul și voința, și anume considerate în raporturile lor reciproce, așa cum trebuie gîndite în legea morală, deci numai întrucît ne folosim de ele practic. În ceea ce privește toate celelalte care țin psihologic de aceste concepte, adică tot ceea ce observăm empiric în *exercițiul* acestor facultăți ale noastre (de exemplu, că intelectul omului este discursiv, că deci reprezentările lui sînt idei

(Gedanken), nu intuiții, că acestea se succed în timp, că voința lui își are satisfacția totdeauna dependentă de existența obiectului ei etc., ceea ce în ființa supremă nu poate fi altfel), se face atunci abstracție și astfel, din conceptele prin care gîndim o ființă intelectuală pură, nu rămîne nimic altceva decît ceea ce tocmai se cere pentru posibilitatea de a gîndi o lege morală, prin urmare o cunoaștere a lui Dumnezeu, dar numai din punct de vedere practic; în felul acesta, dacă încercăm s-o extindem într-una teoretică, găsim lui Dumnezeu un intelect care nu gîndește, ci *intuiește*, o voință îndreptată asupra unor obiecte de a căror existență nu depinde cîtuși de puțin satisfacția ei (nu vreau să menționez predicatele transcendentale, ca de exemplu o mărime a existenței, adică o durată, care însă nu are loc în timp ca în singurul nostru mijloc posibil de a ne reprezenta existența ca mărime): numai proprietăți despre care nu ne putem face nici un concept apt pentru *cunoașterea* obiectului, și în chipul acesta sîntem instruiți că ele nu pot fi folosite niciodată pentru o *teorie* a ființelor suprasensibile și că deci, pe latura aceasta, ele nu sînt de loc în stare să întemeieze o cunoștință speculativă, ci își limitează folosirea exclusiv la exercițiul legii morale.

Ceea ce am spus în urmă este atît de evident și poate fi dovedit atît de clar prin faptul că putem provoca încrezători pe toți pretinșii *învățați în ale teologiei naturale* (ce nume minunat!)* să ne numească măcar o proprietate care să determine acest obiect al lor (dincolo de predicatele numai ontologice), bunăoară: una a intelectului sau a voinței, cu privire la care să nu putem dovedi incontestabil că, dacă facem abstracție de orice antropomorfism, nu ne mai rămîne decît cuvîntul simplu, fără a putea lega de el nici cel mai mic concept, prin care ne-ar fi îngăduită speranța într-o extindere a cunoașterii teo-

* *Erudiția* nu este propriu-zis decît ansamblul științelor *istorice*. Prin urmare, nu putem numi dascăl al teologiei revelate decît un *erudit* în cele dumnezeiești. Dacă am vrea însă să numim erudit și pe unul care se găsește în stăpînirea unor științe raționale (matematică și filosofie), deși aceasta ar fi deja în contradicție cu sensul cuvîntului (care socotește erudiție numai ceea ce trebuie absolut *învățat*, ceea ce deci nu putem descoperi de la sine prin rațiune), atunci desigur că filosoful cu cunoștința lui despre Dumnezeu, ca știință pozitivă, ar face o figură prea urîtă, ca să se lase numit, pentru aceasta, un *erudit*.

retice. Dar în ce priveşte practicul, ne rămîne încă, din proprietăţile unui intelect şi ale unei voinţe, conceptul unui raport, căruia legea practică (cea care determină a priori tocmai acest raport al intelectului cu voinţa) îi procură realitate obiectivă. Odată întîmplat acest lucru, i se procură de asemenea realitate conceptului privitor la obiectul unei voinţe moral determinate (conceptul de Bine suveran), şi odată cu el, condiţiilor posibilităţii lui, Ideilor de Dumnezeu, libertate şi nemurire, dar totdeauna numai cu privire la exerciţiul legii morale (nu pentru o folosire speculativă).

După aceste observaţii, este uşor de găsit şi răspunsul la importanta întrebare: *dacă conceptul de Dumnezeu aparţine fizicii* (prin urmare metafizicii, ca una care conţine numai principiile pure a priori ale celei dintîi în sens general) sau *aparţine moralei. A explica* orînduirile naturale sau schimbarea lor, recurgînd la Dumnezeu ca la creatorul tuturor lucrurilor, nu e cîtuşi de puţin o explicare fizică şi constituie în general o mărturisire că am terminat cu filosofia noastră: fiindcă sîntem constrînşi să admitem ceva, despre care de altfel nu avem nici un concept, spre a ne putea face un concept despre posibilitatea celor ce vedem în faţa ochilor. Este însă imposibil să ajungem prin metafizică, de la cunoaşterea *acestei* lumi la conceptul de Dumnezeu şi la dovada existenţei lui prin *raţionamente sigure*, fiindcă ar trebui să cunoaştem această lume ca pe întregul posibil cel mai perfect, prin urmare să cunoaştem în acest scop toate lumile posibile (spre a le putea compara cu aceasta), prin urmare ar trebui să fim atotştiutori ca să spunem că ea a fost posibilă numai printr-un *Dumnezeu* (aşa cum trebuie să gîndim acest concept). Dar este absolut imposibil să cunoaştem, prin simple concepte, existenţa acestei fiinţe, fiindcă orice judecată existenţială, adică judecata care afirmă despre o fiinţă despre care îmi fac un concept că există, este o judecată sintetică, adică o judecată prin care depăşesc acel concept şi afirm despre el mai mult decît ce era gîndit în concept: anume că acestui concept din *intelect* îi corespunde şi un lucru *în afara intelectului*, ceea ce este evident imposibil să-l obţinem prin vreun raţionament. Nu rămîne deci raţiunii decît un singur procedeu de a ajunge la această cunoştinţă, anume întrucît îşi determină obiectul, plecînd, ca raţiune pură,

de la principiul suprem al folosirii ei pure practice (aceasta fiind îndreptată numai asupra *existenței* a ceva, ca consecință rațională). Și atunci se arată, nu numai în problema ei inevitabilă: anume în direcția necesară a voinței spre Binele suveran necesitatea de a admite o asemenea ființă originară în legătură cu posibilitatea acelui bine în lume, ci, ceea ce este lucrul cel mai minunat, ceva care lipsea cu totul înaintării rațiunii pe calea naturală, anume *un concept exact determinat al acestei ființe originare.* Cum nu putem cunoaște această lume decît într-o mică parte, mai puțin încă o putem compara cu toate lumile posibile, putem conchide desigur din ordinea, finalitatea și mărimea ei un creator al ei *înțelept, bun, puternic* etc., dar nu *omniștiința, omnibunătatea, atotputernicia* lui etc. Putem admite desigur și că sîntem autorizați să completăm această inevitabilă lipsă printr-o ipoteză permisă și foarte rezonabilă, anume că, dacă în așa de multe părți cîte se oferă cunoașterii noastre mai aprofundate, se vădesc înțelepciunea, bunătatea etc., atunci și în celelalte va fi la fel, și ar fi deci rezonabil să se atribuie autorului lumii toată perfecțiunea posibilă; dar acestea nu sînt *concluzii* prin care să ne mîndrim cu scrutarea noastră, ci numai îndreptățiri, care ni se pot concede, dar care totuși, pentru a face uz de ele, mai au nevoie de o recomandare din altă parte. Conceptul de Dumnezeu rămîne deci pe drumul empiric (al fizicii) totdeauna *un concept nu destul de precis* despre perfecțiunea Ființei prime, spre a-l considera adecvat conceptului de Divinitate (de la metafizică, în partea ei transcendentală, nu se poate obține nimic).

Dacă încerc acum să sprijin acest concept pe obiectul rațiunii practice, găsesc că principiul moral îl admite ca posibil numai sub supoziția unui autor al lumii de o *perfecțiune supremă.* El trebuie să fie *atotștiutor*, pentru a-mi cunoaște purtarea în ceea ce este mai intim în simțămintele mele, în toate cazurile posibile și în toată vremea ce va-să-vie; *atotputernic*, pentru a-i distribui consecințele cuvenite; la fel *omniprezent, etern* etc. Prin urmare, legea morală determină, prin conceptul de Bine suveran ca obiect al unei rațiuni pure practice, conceptul de ființă originară cu *ființă supremă,* ceea ce procedeul fizic (și, urcînd mai sus, procedeul metafizic), prin urmare întregul procedeu speculativ al rațiunii, nu putea face. Deci conceptul

de Dumnezeu este un concept aparținînd originar nu fizicii, adică rațiunii speculative, ci moralei, și același lucru se poate spune și despre celelalte concepte ale rațiunii, despre care am tratat mai sus ca postulate ale rațiunii în folosirea ei practică.

Dacă în istoria filosofiei grecești, în afară de **Anaxagoras**, nu se găsesc urme clare ale unei teologii raționale pure, cauza nu stă în faptul că filosofilor antici le lipsea intelectul și scrutarea de a se ridica pînă acolo pe drumul speculației, cel puțin cu ajutorul unei ipoteze cu totul rezonabilă; ce putea fi mai ușor și mai firesc decît ideea care se oferea fiecăruia de la sine, de a admite, în locul treptelor nedeterminate de perfecțiune ale unor cauze diferite ale lumii, o cauză unică și rațională, care să posede *întreaga perfecțiune?* Dar relele din lume li s-au părut obiecții cu mult prea importante, pentru a se crede autorizați să admită o astfel de ipoteză. Prin urmare, ei au arătat tocmai inteligență și scrutare, prin aceea că nu și-au îngăduit această ipoteză, ci, dimpotrivă, scormoneau printre cauzele naturale, ca să poată găsi printre ele proprietatea și puterea cerute pentru ființa originară. Dar după ce acest popor ager la minte ajunsese atît de departe în cercetările naturale, încît să studieze filosofic înseși obiectele morale, asupra cărora celelalte popoare n-au făcut mai mult decît să trăncănească: ei găsiră îndată o nouă nevoie, anume una practică, care nu întîrzie să le indice precis conceptul ființei originare, rațiunea speculativă avînd rolul de spectator, cel mult meritul încă de a împodobi un concept care nu crescuse pe pămîntul ei, și de a promova cu o serie de confirmări scoase din studiul naturii, care abia acum se iveau, nu autoritatea (care era deja întemeiată), ci mai curînd numai fastul unei pretinse scrutări a rațiunii teoretice.



Prin aceste observații, cititorul Criticii rațiunii pure speculative se va convinge perfect, cît de extrem de necesară, cît de utilă era pentru teologie și morală acea *deducție* dificilă a categoriilor. Căci numai situîndu-le în intelectul pur, putem evita de a le considera, împreună cu **Platon**, ca înnăscute și a

întemeia pe ele pretenții extravagante cu teorii asupra suprasensibilului, al căror sfîrșit nici nu se poate întrevedea, iar prin ele de a face din teologie o lanternă magică de fantome; iar dacă le considerăm ca dobîndite, putem evita de a le limita, împreună cu **Epicur**, folosirea lor generală și particulară, chiar și cea din punct de vedere practic, numai la obiecte și principii sensibile de determinare. Dar după ce Critica a dovedit prin acea deducție, *întîi:* că nu sînt de origine empirică, ci că își au a priori sediul și izvorul în intelectul pur, în *al doilea rînd* de asemenea, că, referindu-se la *obiecte în genere*, independent de intuiția acestor obiecte, ele nu produc în adevăr *cunoștință teoretică* decît în aplicarea la obiecte *empirice*, dar că, aplicate la un obiect dat de rațiunea pură practică, servesc la *gîndirea determinată a suprasensibilului*, însă numai întrucît acesta este determinat prin predicate care țin în chip necesar de *scopul pur, practic*, dat a priori, și de posibilitatea lui. Limitarea speculativă a rațiunii pure și extinderea ei practică, o conduc abia la acel *raport de egalitate*, în care rațiunea în genere poate fi folosită potrivit scopurilor, și exemplul acesta demonstrează mai bine decît oricare altul că drumul spre *înțelepciune*, dacă trebuie să fie asigurat și să nu fie impracticabil sau derutant, trebuie să treacă, la noi oamenii, inevitabil prin știință, dar nu ne putem convinge că știința duce la acest scop decît după ce ea va fi fost încheiată.

VIII

DESPRE ASENTIMENTUL DAT JUDECĂȚILOR CARE PROVIN DINTR-O NEVOIE A RAȚIUNII PURE

O *nevoie* a rațiunii pure în folosirea ei speculativă duce numai la *ipoteze*, iar una a rațiunii practice la *postulate;* căci în primul caz mă urc de la ceea ce este derivat, *cît vreau* de sus, în seria principiilor, și am nevoie de un principiu originar, nu spre a da realitate obiectivă acelui derivat (de exemplu, legăturii cauzale a lucrurilor și schimbărilor din lume), ci numai pentru a satisface pe deplin rațiunea mea investigatoare cu privire la acel derivat. Astfel văd în fața mea ordinea și finalitatea din natură și nu am nevoie să recurg la speculație

spre a mă încredința de *realitatea* lor, ci am numai nevoie, spre a le explica, să *presupun o Divinitate* drept cauză a lor; deoarece concluzia de la efect la o cauză determinată, mai ales la una atît de exact și de complet determinată, așa cum trebuie să gîndim pe Dumnezeu, e totdeauna incertă și dubioasă, o astfel de supoziție nu poate fi dusă mai departe decît la gradul de certitudine a părerii care, pentru noi oamenii, este cea mai rațională*. Dimpotrivă, o nevoie a rațiunii pure *practice* este întemeiată pe o *datorie:* de a face din ceva (Binele suveran) obiectul voinței mele, spre a-l realiza din toate puterile; pentru aceasta trebuie să presupun însă posibilitatea acestui bine, deci și condițiile lui, anume: Dumnezeu, libertate și nemurire, pentru că pe acestea nu le pot dovedi prin rațiunea mea speculativă, deși nici nu pot să le resping. Această datorie se întemeiază pe o lege, desigur cu totul independentă de aceste supoziții din urmă, o lege apodictic certă în sine, anume pe legea morală și, ca atare, ea nu are nevoie de nici un sprijin străin, venit de la o părere teoretică asupra naturii interne a lucrurilor, de scopul secret al ordinii lumii sau de vreun cîrmuitor proeminent, pentru a ne obliga în chipul cel mai perfect la acțiuni necondiționat conforme legii. Dar efectul subiectiv al acestei legi, anume simțămîntul în conformitate cu ea și făcut necesar tot prin ea: de a lucra la realizarea Binelui suveran practic posibil, presupune totuși cel puțin că acesta din urmă este posibil, căci în caz contrar ar fi practic imposibil de a tinde spre obiectul unui concept care ar fi în fond vid și fără obiect. Postulatele de mai sus nu privesc decît condițiile fizice sau metafizice, într-un cuvînt: condițiile care se află în natura lucrurilor, ale *posibilității* binelui suveran, dar nu în vederea unui scop speculativ arbitrar, ci în acela al unui scop practic

---

* Dar nici aici nu am putea pretexta o nevoie a *rațiunii*, dacă nu am avea înaintea ochilor un concept problematic, dar totuși inevitabil, al rațiunii, anume cel al unei ființe absolut necesare. Acest concept se vrea să fie determinat, și este, dacă i se mai adaugă tendința spre extindere, fundamentul obiectiv al unei nevoi a rațiunii speculative, anume de a determina mai îndeaproape conceptul unei ființe necesare care trebuie să servească de principiu originar celorlalte ființe și de a face cunoscută într-un fel oarecare această ființă ultimă. Fără astfel de probleme anterioare și necesare nu există *nevoi*, cel puțin ale *rațiunii pure;* celelalte sînt nevoi ale *înclinației*.

necesar al voinței raționale pure, care aici *nu alege, ci se supune* unei porunci inflexibile a rațiunii, care își are *obiectiv* fundamentul în natura lucrurilor, așa cum trebuie ele judecate universal de rațiunea pură, și nu se întemeiază pe vreo *înclinație* în legătură cu ceea ce *dorim* din rațiuni pur *subiective*, nu este autorizată cîtuși de puțin să admită de îndată ca posibile mijloacele de a-l dobîndi sau ca real obiectul însuși. Deci aceasta este o *nevoie absolut necesară* și își justifică supoziția nu numai ca ipoteză permisă, ci ca postulat în interes practic; și admițînd că legea morală ca poruncă (nu ca regulă de prudență) obligă inflexibil pe fiecare, atunci omului onest îi este îngăduit să spună: foarte bine: eu vreau ca Dumnezeu să existe, ca existența mea din această lume să mai fie, în afară de conexiunea naturală, și o existență într-o lume pură a intelectului, în sfîrșit, și ca durata mea să fie infinită; eu rămîn neclintit în privința aceasta și nu las să mi se ia această credință; căci aceasta este singura împrejurare în care interesul meu determină inevitabil judecata mea, pentru că nu *mi-e permis* să cedez nimic din el, fără ca să iau în seamă sofisticăriile, oricît de puțin aș fi în stare să răspund la ele sau să le opun altele mai înșelătoare*.



Spre a preveni interpretări greșite în folosirea unui concept încă atît de neobișnuit ca acela al unei credințe a rațiunii pure practice, fie-mi îngăduit să adaug încă o observație. Aproape că s-ar părea că această credință a rațiunii este anunțată aici

* În „Muzeul german", în februarie 1787, se găsește un studiu al unei minți foarte fine și lucide, a defunctului **Wizenmann**, a cărui moarte prematură este regretabilă, în care el contestă dreptul de a conchide de la o nevoie la realitatea obiectivă a obiectului acestei nevoi și își explică ideea cu exemplul unui *îndrăgostit* care, îndrăgostindu-se nebunește de o Idee de frumusețe, care nu este decît o himeră a lui, ar vrea să conchidă că un astfel de obiect există într-adevăr undeva. Eu îi dau complet dreptate în toate cazurile în care nevoia este întemeiată pe înclinație, care nu poate postula în chip necesar existența obiectului nici măcar pentru cel afectat de ea, cu atît mai puțin conține o cerință valabilă pentru oricine și de aceea este numai un prin-

chiar ca *poruncă*, anume de a admite ca posibil Binele suveran. Dar o credință care este poruncită este o absurditate. Să ne amintim însă de discuția de mai sus asupra a ceea ce se cere a fi admis în conceptul de Bine suveran și ne vom convinge că nu se cuvine de loc să ni se ordone a admite această posibilitate și că nici simțămintele practice nu cer s-o *admitem*, ci că rațiunea speculativă trebuie s-o admită fără a i se cere; căci nimeni nu poate să susțină că este *imposibil* în sine ca ființele raționale din această lume să se bucure de cantitatea de fericire de care se fac demne, conformîndu-și purtarea lor legii morale. Cu privire la prima parte a Binelui suveran, anume în ceea ce privește moralitatea, legea morală ne dă numai o poruncă, și a ne îndoi de posibilitatea acestui element ar fi totuna cu a ne îndoi de legea morală însăși. Dar în ceea ce privește partea a doua a acelui obiect, anume fericirea total corespunzătoare acelei demnități, nu este în adevăr nevoie de nici o poruncă pentru a-i concede în genere posibilitatea, căci rațiunea speculativă însăși nu are nimic de obiectat; numai *modul* cum să concepem o astfel de armonie a legilor naturii cu cele ale libertății are în el ceva, cu privire la care ne incumbă o *alegere*, fiindcă rațiunea speculativă nu decide nimic asupra acestui lucru cu certitudine apodictică și că, în ce privește rațiunea teoretică, poate exista un interes moral, care este decisiv.

Spusesem mai sus că după simplul curs natural al lucrurilor în lume, nu trebuie nici să ne așteptăm, nici să considerăm ca imposibilă fericirea corespunzînd exact valorii morale și că deci posibilitatea Binelui suveran nu poate fi admisă din acest punct de vedere decît sub supoziția unui autor moral al lumii. M-am abținut intenționat să restrîng această judecată la *con-*

---

cipiu *subiectiv* al dorințelor. Dar aici avem o *nevoie a rațiunii,* provenind dintr-un principiu obiectiv de determinare al voinței, anume din legea morală care obligă necesar orice ființă rațională, deci o autoriză să presupună a priori în natură condiții adecvate ei și face aceste condiții inseparabile de folosirea practică completă a rațiunii. Este datorie să realizăm pe cît putem Binele suveran: de aceea el trebuie să fie și posibil; prin urmare este de asemenea inevitabil pentru orice ființă rațională din lume să presupună ceea ce este necesar posibilității obiective a Binelui suveran. Supoziția este la fel de necesară ca legea morală, numai în raport cu care ea este valabilă.

dițiile subiective ale rațiunii noastre, spre a mă folosi de ea abia atunci, cînd modul ei de a considera ceva ca adevărat *(Fürwahrhalten)* urma să fie determinat mai îndeaproape. În realitate, imposibilitatea amintită este *numai subiectivă,* adică rațiunea noastră găsește că e *imposibil pentru ea* să conceapă, după simplul curs al naturii, o conexiune atît de exact proporționată și atît de general adecvată unui scop, între două serii de evenimente care se produc în lume după legi atît de diferite; cu toate că ea nu poate, ca de altfel în tot ce în natură este conform unui scop, nici dovedi imposibilitatea acestei conexiuni după legi universale ale naturii, adică s-o arate suficient prin rațiuni obiective.

Dar acum intră în joc un principiu de decizie de altă natură, pentru a pune capăt șovăielii rațiunii speculative. Porunca de a realiza Binele suveran este fundată obiectiv (în rațiunea practică), posibilitatea Binelui suveran în genere este și ea fundată obiectiv (în rațiunea teoretică, care nu are nimic de obiectat). Dar rațiunea nu poate decide obiectiv modul cum trebuie să ne reprezentăm această posibilitate: dacă potrivit unor legi universale ale naturii fără un autor înțelept care prezidează natura sau numai supozînd un astfel de autor. Aici intervine o condiție *subiectivă* a rațiunii: singurul mod teoretic posibil pentru ea, și în același timp singurul mod folositor moralității (care depinde de o lege *obiectivă* a rațiunii) de a concepe armonia exactă dintre imperiul naturii și imperiul moravurilor ca condiție a posibilității Binelui suveran. Cum realizarea Binelui suveran și deci supoziția posibilității lui este obiectiv (dar numai ca consecință a rațiunii practice) necesară; dar cum în același timp modul cum vrem să-l concepem ca posibil depinde de alegerea noastră, în care însă un interes liber al rațiunii pure practice decide pentru admiterea unui autor înțelept al lumii, principiul care determină judecata noastră în acest caz este desigur *subiectiv* ca trebuință, dar în același timp și necesar ca mijloc de a realiza tot ce este *obiectiv* (practic), este fundamentul unei maxime a credinței *(Fürwahrhalten)* din punct de vedere moral, adică a unei *credințe pure practice a rațiunii.* Această credință nu este deci poruncită, ci a provenit din însuși simțămîntul moral ca o determinare liberă a judecății noastre, utilă din punct de ve-

dere moral (care ne este poruncită), pe lîngă aceasta şi în concordanță cu nevoia teoretică a rațiunii de a admite existența acestui autor înțelept al lumii și a o pune apoi ca fundament al folosirii rațiunii; ea poate deci deseori să şovăie chiar și la cei bine intenționați, dar nu poate cădea niciodată în incredulitate.

IX

DESPRE RAPORTUL ÎNȚELEPT PROPORȚIONAT AL FACULTĂȚILOR DE CUNOAŞTERE ALE OMULUI FAȚĂ DE MENIREA LUI PRACTICĂ

Dacă natura omenească este menită să tindă spre Binele suveran, trebuie să admitem și că măsura facultăților ei de cunoaștere și mai ales raportul dintre ele este corespunzător acestui scop. Dar Critica rațiunii pure *speculative* dovedește enorma insuficiență de a rezolva potrivit acestui scop cele mai importante probleme care îi sînt propuse, deși nu ignoră indicațiile naturale și care nu sînt de disprețuit ale aceleiași rațiuni, la fel marele progrese pe care le poate face această facultate, spre a se apropia de acel mare scop care i-a fost propus, fără totuși a-l atinge vreodată prin ea însăși chiar cu ajutorul celei mai mari cunoașteri a naturii. Deci natura pare a ne fi înzestrat aici vitreg cu o facultate necesară scopului nostru.

Presupuneți că ea s-ar fi conformat în această privință dorinței noastre și ne-ar fi împărtășit acea facultate de scrutare sau acea iluminație pe care am vrea bucuroși să le avem și în posesiunea cărora unii chiar își *imaginează* că se găsesc în adevăr, care ar fi, după toate aparențele, urmarea acestui fapt? Dacă nu ar fi schimbată în același timp și întreaga noastră natură, *înclinațiile*, care au totuși totdeauna primul cuvînt, ar reclama mai întîi satisfacerea lor și, unite cu o reflecție rațională, satisfacerea cea mai mare și cea mai durabilă, sub numele de *fericire;* legea morală ar vorbi după aceea, pentru a ține aceste înclinări în limitele care le convin și chiar a le supune pe toate împreună unui scop superior, care nu ține seamă de

nici o înclinație. Dar în locul luptei pe care o are de dus acum simțămîntul moral cu înclinațiile, în care după cîteva înfrîngeri se poate dobîndi totuși treptat forța morală a sufletului, ne-ar sta neîncetat *înaintea ochilor Dumnezeu și veșnicia în înfricoșătoarea lor maiestate* (căci ceea ce putem dovedi complet, valorează, ca certitudine, pentru noi tot atît ca și cele de care ne asigurăm prin propriii noștri ochi). Violarea legilor ar fi desigur evitată, ceea ce este poruncit ar fi împlinit; dar cum simțămîntul, din care trebuie să se întîmple acțiunile, nu poate fi insuflat în noi prin nici un fel de poruncă, cum imboldul activității este aici totdeauna la îndemînă și extern, cum deci rațiunea nu are nevoie să facă mai întîi sforțări spre a aduna forțe ca să reziste înclinațiilor prin reprezentarea vie a demnității legii, cele mai multe dintre acțiunile conforme legii s-ar face din frică, puține numai din speranță și nici una din datorie, iar o valoare morală a acțiunilor, singura de care depinde valoarea persoanei și chiar aceea a lumii în ochii înțelepciunii supreme, nu ar mai exista. Purtarea oamenilor, atîta timp cît natura lor ar rămîne așa cum e, ar fi deci transformată într-un simplu mecanism în care, ca și într-o piesă de marionete, totul ar *gesticula* bine, dar unde în figuri nu s-ar întîlni totuși *viață*. Cum cu noi lucrurile stau cu totul altfel, cum, cu toată încordarea rațiunii noastre, nu avem decît o perspectivă foarte obscură și echivocă în viitor, cum cîrmuitorul lumii ne lasă numai să-i bănuim existența și maiestatea, dar nu ne lasă să le observăm sau să le dovedim clar, cum, dimpotrivă, legea morală din noi, fără a ne făgădui ceva sigur și fără a ne amenința, reclamă de la noi respect dezinteresat, permițîndu-ne de altfel cînd acest respect a ajuns activ și dominant, abia atunci și numai prin aceasta perspective în imperiul suprasensibilului, dar și atunci numai cu slabe întrezăriri: așa poate avea loc simțămîntul autentic moral, închinat nemijlocit legii și așa creatura rațională poate deveni demnă să participe la Binele suveran, care corespunde valorii morale a persoanei sale și nu numai acțiunilor ei. Deci și aici ar putea să fie la fel cu ceea ce ne învață de altfel suficient studiul naturii și al omului: că înțelepciunea inexplorabilă prin care existăm nu e mai puțin demnă de venerație pentru ceea ce ne-a refuzat decît pentru ceea ce ne-a acordat.

Partea a doua a Criticii rațiunii practice

METODOLOGIA RAȚIUNII PURE PRACTICE

Prin *metodologia* rațiunii pure *practice* nu se poate înțelege modul (atît în reflecție cît și în expunere) de a proceda cu principii pure practice în vederea unei cunoașteri *științifice* a acestor principii, ceea ce de altfel în filosofia *teoretică* se numește *metodă* (căci cunoașterea populară are nevoie de o *manieră*, iar știința de o *metodă*, adică de un procedeu operînd *după principii* ale rațiunii, numai prin care diversul unei cunoașteri poate deveni un *sistem*). Dimpotrivă, prin această metodologie se înțelege modul cum să se poată procura legilor rațiunii pure practice *acces* în simțirea omenească, *influență* asupra maximelor ei, adică a face ca rațiunea obiectiv practică să fie și *subiectiv* practică.

Este într-adevăr clar că acele principii determinante ale voinței, care singure fac maximele propriu-zis morale și le dau o valoare morală, anume reprezentarea nemijlocită a legii și observarea obiectiv necesară a acestei legi ca datorie, trebuie reprezentate ca adevăratele mobiluri ale acțiunilor; fiindcă altfel s-ar produce în adevăr *legalitatea* acțiunilor, dar nu și *moralitatea* simțămintelor. Dar nu este tot atît de clar, mai curînd la prima privire cu totul neprobabil trebuie să apară oricui, că și subiectiv acea reprezentare a virtuții pure ar putea avea *mai multă putere* asupra sufletului omenesc și ar putea oferi un mobil mult mai puternic de a opera chiar acea legalitate a acțiunilor și de a produce decizii mai puternice, de a prefera legea, înaintea oricărui alt considerent, numai din respect pentru ea, decît ar putea provoca toate seducțiile

înşelătoare ale plăcerii şi în genere tot ceea ce s-ar putea considera fericire, sau şi toate amenințările durerii şi ale relelor. Totuşi în realitate aşa stau lucrurile, şi dacă natura omenească nu ar fi astfel constituită, nici un mod de reprezentare a legii nu ar produce vreodată prin digresiuni şi mijloace care ar recomanda-o moralitatea simțirii. Totul ar fi curată ipocrizie, legea ar fi urîtă sau chiar disprețuită, în timp ce ar fi totuşi observată pentru profitul propriu. Litera legii (legalitatea) s-ar găsi în acțiunile noastre, dar de loc spiritul ei în simțămintele noastre, şi cum, cu toate eforturile noastre, totuşi nu ne putem desprinde cu totul de rațiune în judecata noastră, ar trebui să părem inevitabil în fața propriilor noştri ochi ca nişte oameni nemernici, abjecți, deşi am încerca să ne despăgubim de această umilire, în fața tribunalului interior, prin faptul că ne-am desfăta în plăcerile pe care o lege naturală sau divină acceptată de noi le-ar fi legat, după părerea noastră, de mecanismul poliției ei, care s-ar conduce numai după ceea ce facem, fără să-i pese de principiile determinante pentru care o facem.

Ce-i drept, nu se poate nega că pentru a duce mai întîi un spirit sau încă necultivat sau şi degenerat pe calea binelui moral e nevoie de cîteva îndrumări pregătitoare, pentru a-l momi cu propriul lui avantaj sau a-l înspăimînta cu paguba lui; dar de îndată ce acest mecanism, acest fir conducător şi-a făcut oarecare mic efect, trebuie să fie prezentat sufletului principiul moral pur de determinare, care nu numai că e singurul care întemeiază un caracter (mod de gîndire consecvent, practic, după maxime imuabile), ci şi pentru că-l învață pe om să-şi simtă propria demnitate, dă sufletului o forță, la care el însuşi nu s-a aşteptat, de a se smulge din orice dependență sensibilă, întrucît tinde să devină dominantă, şi de a găsi în independența naturii lui inteligibile şi în mărinimia sufletească pentru care se vede destinat o bogată compensație pentru jertfele pe care le face. Vrem deci să dovedim, prin observații pe care oricine le poate face că această proprietate a spiritului nostru, această receptivitate pentru un interes moral pur şi prin urmare această forță motrice a reprezentării pure a virtuții, dacă este apropiată convenabil de inima omenească, este mobilul cel mai puternic, şi dacă e vorba de durată şi punctualitate în observarea maximelor morale, unicul mobil spre

bine; totuşi trebuie amintit aici în acelaşi timp că, dacă aceste observaţii vor dovedi numai realitatea unei astfel de simţiri, dar nu o ameliorare morală produsă de ea, aceasta nu dăunează singurei metode care constă în a face prin simpla reprezentare a datoriei subiectiv practice legile obiectiv practice ale raţiunii pure, ca şi cînd ea ar fi o vană fantezie. Cum această metodă nu a fost pusă încă niciodată în practică, experienţa nu poate dovedi încă nimic despre succesul ei, ci putem cere numai dovezi în ce priveşte capacitatea de a suferi influenţa unor astfel de mobiluri, pe care le voi expune acum pe scurt, apoi voi schiţa în puţine cuvinte metoda de urmat pentru a întemeia şi cultiva simţăminte morale autentice.

Dacă urmărim cu atenţie mersul conversaţiilor din cercurile amestecate, care nu se compun numai din savanţi şi pedanţi, ci şi din oameni de afaceri sau cucoane, observăm că în afară de poveşti şi glume, mai are loc şi o conversaţie, anume discuţia serioasă: fiindcă poveştile, dacă trebuie să aibă noutate şi cu ea interes, se termină îndată, iar glumele devin uşor banale. Dar în toate discuţiile serioase nu există nici una care să provoace ralierea persoanelor, care altfel se plictisesc repede în orice discuţii subtile, şi care să aducă în societate o anumită însufleţire, decît discuţia despre *valoarea morală* a cutărei sau cutărei acţiuni, prin care trebuie să se constituie caracterul vreunei persoane. Aceia pentru care altfel tot ce este subtil şi meditativ în problemele teoretice este sec şi supărător, participă îndată la conversaţie, cînd este vorba să determine conţinutul moral al unei acţiuni bune sau rele, care se povesteşte, şi sînt atît de precişi, de rafinaţi, de subtili, spre a născoci tot ce ar putea micşora puritatea intenţiei, prin urmare gradul virtuţii din această acţiune sau şi numai ceea ce ar putea s-o facă suspectă, cum nu te aştepţi de la ei cu privire la nici un obiect de speculaţie. În aceste aprecieri poţi vedea adesea strălucind caracterul persoanelor care judecă ele însele pe alţii; unele dintre ele par înclinate să-şi exercite oficiul de judecător mai ales faţă de cei morţi şi să apere binele ce se povesteşte cu privire la cutare sau cutare acţiune a acestora împotriva tuturor insinuărilor care ating puritatea intenţiilor şi în cele din urmă apără întreaga valoare morală a persoanei contra reproşului de prefăcătorie şi de răutate ascunsă,

în timp ce alții, din contra, par mai dispuși să atace această valoare, căutînd motive de acuzare și de culpe. Totuși, nu putem atribui acestora din urmă totdeauna intenția de a voi să îndepărteze cu totul prin raționamente subtile virtutea din toate acțiunile oamenilor care pot fi citate ca exemple spre a o reduce la un nume gol, ci adesea nu e decît severitatea bine intenționată în determinarea conținutului moral autentic potrivit unei legi inflexibile, care, luată ca termen de comparație în locul exemplelor, coboară foarte mult înfumurarea, în domeniul moral, și umilința nu este numai propovăduită, ci este simțită de fiecare la o mai atentă examinare de sine. Totuși, putem observa mai totdeauna că apărătorii purității intenției în exemple date, încearcă bucuros acolo unde ei presupun că este probitate în sine, să șteargă orice pată cît de mică de pe principiul de determinare, pentru ca, dacă se contestă tuturor exemplelor veracitatea și se neagă oricărei virtuți omenești puritatea, virtutea să nu fie luată în cele din urmă ca o simplă fantomă și astfel orice efort spre a o realiza să fie disprețuit ca afectare deșartă și înfumurare înșelătoare.

Nu știu de ce educatorii tineretului nu s-au folosit încă de mult de această înclinație a rațiunii spre a întreprinde cu plăcere chiar cea mai subtilă cercetare în problemele practice care i se propun, și de ce, după ce și-ar fi luat ca fundament un catehism moral, nu a explorat biografiile din timpurile vechi și moderne cu intenția de a avea la îndemînă dovezi pentru datoriile prezentate în ele și de a exercita, prin aceste exemple, mai ales prin comparația acțiunilor asemănătoare făcute în împrejurări diverse, judecata elevilor lor, pentru a-i învăța să le observe conținutul lor moral mai mic sau mai mare; în care chiar și tineretul care altfel este încă necopt pentru orice fel de speculație, devine curînd foarte perspicace și nu lipsit de interes în această privință, fiindcă simte progresul judecății lui; dar ceea ce este mai important, ei vor putea spera cu încredere că exercițiul repetat de a cunoaște buna purtare în toată puritatea ei și de a o aproba, și, dimpotrivă, de a observa chiar și cea mai mică abatere de la ea cu regret și dispreț, deși în aceasta nu este desigur decît numai un joc al judecății, în care pot rivaliza între ei și copiii, totuși va lăsa o impresie durabilă de stimă pe de o parte și pe de altă parte una de aversiune,

care prin simpla obișnuință de a privi adesea astfel de acțiuni ca demne de aprobare sau de blam, ar forma o bună fundamentare pentru cursul viitor al vieții. Doresc numai ca ei să fie cruțați de exemplele așa-numitelor acțiuni *nobile* (suprameritorii) în care scrierile noastre sentimentale sînt atît de bogate și ca totul să fie raportat numai la datorie și la valoarea pe care un om poate și trebuie să și-o atribuie în fața propriilor lui ochi prin conștiința de a n-o fi violat; pentru că ceea ce nu ajunge decît la dorinți deșarte și aspirații la o perfecțiune inaccesibilă, nu produce decît eroi de roman, care, prea mîndri de sentimentul lor pentru splendoarea extravagantă, se eliberează de practicarea îndatoririlor comune și curente, care nu mai par atunci decît neînsemnat de mici*.

Dar dacă întrebăm: ce este propriu-zis moralitatea *pură* în raport cu care, ca o piatră de încercare, trebuie să examinăm conținutul moral al fiecărei acțiuni, trebuie să mărturisesc că numai filosofii pot să facă îndoelnică soluționarea acestei probleme: căci în rațiunea omenească obișnuită ea nu e, ce-i drept, rezolvată prin formule generale abstracte, dar e decisă totuși de mult prin folosirea obișnuită, oarecum ca distingerea mîinii drepte și a mîinii stîngi. Vom arăta deci mai întîi caracterul distinctiv al virtuții pure printr-un exemplu și, închipuindu-ne că acest exemplu i s-a propus spre examinare unui băiat de zece ani, să vedem dacă el, și de la sine, fără a fi îndrumat de învățător, ar trebui să judece necesar astfel. Să povestim istoria unui om cinstit pe care cineva vrea să-l convingă să treacă de partea calomniatorilor unei persoane nevinovate, altfel fără

* Este foarte recomandabil să se laude acțiuni în care strălucesc un simțămînt mare, dezinteresat, simpatetic și bunătate omenească. Dar aici trebuie să atragem atenția nu atît asupra *elevării sufletului,* care este foarte fugitivă și trecătoare, cît asupra *supunerii inimii la datorie,* de la care ne putem aștepta la o impresie mai durabilă, fiindcă include principii (pe cînd elevarea sufletului nu include decît porniri pătimașe). Nu este nevoie decît să ne gîndim pentru a găsi totdeauna o culpă de care s-a făcut vinovat printr-un mijloc oarecare față de neamul omenesc (de nu ar fi făcut decît că, datorită inegalității oamenilor în organizarea civilă, unii se bucură de avantaje din pricina cărora alții sînt siliți să suporte cît mai multe privațiuni), pentru a nu lăsa reprezentarea prezumțioasă a ceea ce e meritoriu să alunge ideea de datorie.

putere (ca bunăoară **Anna de Boleyn,** acuzată de **Henric al VIII-lea** al Angliei). I se oferă cîştiguri, adică mari daruri sau un înalt rang, el le refuză. Această atitudine va produce în sufletul ascultătorului simple aplauze şi aprobare, pentru că e vorba de cîştig. Acum începe ameninţarea cu pierderi. Printre aceşti calomniatori sînt prietenii lui cei mai buni, care acum denunţă prietenia cu el, sînt rude apropiate, care ameninţă să-l dezmoştenească (pe el, care este fără avere), sînt potentaţi, care-l pot urmări şi jigni în orice loc şi în orice stare, este un principe domnitor, care-l ameninţă cu pierderea libertăţii, ba chiar a vieţii însăşi. Iar pentru ca suferinţa să fie deplină, să-l facem să simtă şi durerea pe care numai o inimă moral bună o poate simţi interior, să-i reprezentăm familia ameninţată de o cumplită mizerie şi sărăcie, *implorîndu-l să cedeze,* iar pe el însuşi, deşi cinstit, totuşi nu lipsit de un puternic şi impresionant sentiment de milă pentru nenorocirea familiei ca şi pentru a lui, într-un moment în care-şi doreşte să nu fi trăit niciodată ziua care-l lasă pradă unei atît de inexprimabile suferinţi, să ni-l închipuim rămînînd totuşi credincios hotărîrii lui de a fi cinstit, fără a şovăi sau măcar a se îndoi: atunci tînărul meu ascultător se va ridica treptat de la simpla aprobare la admiraţie, de la admiraţie la uimire şi în sfîrşit la cea mai mare veneraţie şi la dorinţa vie de a putea fi şi el un astfel de om (fără a-şi dori, fireşte, să fie în situaţia lui); şi totuşi virtutea nu are aici atîta valoare decît numai fiindcă costă atît de mult, nu fiindcă îi raportează ceva. Întreaga admiraţie şi chiar tendinţa de a deveni asemenea acestui caracter se bazează aici numai pe puritatea principiului moral, care nu poate fi reprezentată atît de izbitor decît dacă îndepărtăm din mobilurile acţiunii tot ce oamenii pot considera ca aparţinînd fericirii. Deci moralitatea trebuie să aibă o forţă cu atît mai mare asupra inimii omeneşti, cu cît este reprezentată mai pur. De unde rezultă că, dacă legea morală şi imaginea sfinţeniei şi a virtuţii trebuie să exercite oarecare influenţă asupra sufletului nostru, ea nu o poate exercita decît dacă poate fi pusă la inimă ca mobil pur, neamestecat cu nici un fel de intenţii privitoare la bunăstare, fiindcă în suferinţă ea se arată splendid. Dar trebuie să fi fost un obstacol, a cărui îndepărtare întăreşte efectul unei forţe motrice. Prin urmare, orice amestec de mo-

biluri care sînt scoase din fericirea personală este un obstacol în calea influenței legii morale asupra inimii omenești. Afirm în afară de aceasta că chiar în această acțiune pe care o admirăm, dacă principiul de determinare din care provenise era stima înaltă pentru datorie, atunci tocmai acest respect pentru lege și nu vreo pretenție la credință interioară a mărinimiei și a unui mod de a gîndi nobil și merituos are cea mai mare putere asupra simțirii spectatorului, prin urmare că datoria, nu meritul, trebuie să aibă asupra sufletului nu numai influența cea mai determinată, ci și cea mai pătrunzătoare, dacă este reprezentată în adevărata lumină a inviolabilității ei.

În epoca noastră, cînd se crede că prin sentimente duioase și miloase sau prin pretenții ambițioase sau îngîmfate și mai curînd veștejind decît întărind inimile se exercită influențe mai puternice asupra sufletului decît prin reprezentarea aridă, serioasă și mai potrivită imperfecțiunii omenești și progresului datoriei spre bine, este mai necesar decît oricînd să se atragă atenția asupra acestei metode. A propune copiilor ca model acțiuni nobile, mărinimoase, meritorii în părerea de a-i cîștiga pentru ele prin insuflarea unui *entuziasm*, este cu totul inutil. Căci, cum ei sînt încă înapoiați în observarea datoriei celei mai obișnuite și chiar în judecarea ei exactă, înseamnă a face din ei adevărați fantaști. Dar chiar la partea mai instruită și mai experimentată a omenirii, acest pretins mobil, dacă nu are asupra inimilor o influență dăunătoare, cel puțin nu are una autentică morală, pe care voiam totuși s-o producem astfel.

Toate *sentimentele*, mai ales acelea care trebuie să provoace o sforțare neobișnuită, trebuie să-și producă efectul în momentul cînd ele sînt în furie, înainte de a se potoli, altfel nu fac nimic: căci inima revine la viața ei naturală, moderată, și recade deci în lîncezeala de mai înainte, fiindcă în adevăr i se adusese ceva care o ațîța, dar nu ceva care s-o fortifice. *Principiile* trebuie întemeiate pe concepte; pe orice altă bază nu se pot produce decît apucături care nu pot da persoanei nici un fel de valoare morală, ba nici măcar o încredere în sine însăși, fără care nu poate avea loc conștiința simțămîntului ei moral și a unui astfel de caracter, binele suveran în om. Aceste concepte, dacă trebuie să devină subiectiv practice, nu trebuie să se oprească la legile obiective ale moralității,

spre a le admira și spre a le prețui în legătură cu umanitatea, ci trebuie să considere reprezentarea lor în legătură cu omul și cu individul; cum această lege apare într-o formă, ce-i drept, foarte demnă de respect, dar nu atît de plăcută, ca și atunci cînd ar aparține elementului cu care ea este obișnuită în chip natural, ci o silește să abandoneze, adesea nu fără abnegare, acest element și să se îndrepte spre ceva mai înalt, unde nu se poate menține decît cu sforțare și cu continuă teamă să nu recidiveze. Într-un cuvînt, legea morală cere să fie observată din datorie, nu din predilecție, pe care nu putem și nu trebuie s-o presupunem de loc.

Să vedem acum cu ajutorul unui exemplu, dacă în reprezentarea unei acțiuni ca acțiune nobilă și mărinimoasă există subiectiv mai multă forță motrice de mobil decît dacă ea este reprezentată numai ca datorie în raport cu legea morală severă. Acțiunea prin care cineva caută cu cea mai mare primejduire a vieții sale să salveze oameni din naufragiu, pierzîndu-și în cele din urmă el însuși viața, este socotită pe de o parte ca datorie, iar pe de alta și în cea mai mare parte și ca acțiune meritorie, dar stima noastră față de această acțiune este foarte diminuată totuși prin conceptul de *datorie față de sine însuși* care pare că suferă aici o oarecare știrbire. Mai decisiv este sacrificiul mărinimos al vieții pentru salvarea patriei și totuși, oricît de mult ar fi o datorie perfectă de a te închina de la sine și fără poruncă acestui scop, rămîn oarecari scrupule și acțiunea nu are în ea însăși întreaga forță a unui model și a unui impuls spre imitare. Dar dacă este vorba de o datorie necesară, a cărei valoare lezează legea morală în sine, fără a ține seamă de binele oamenilor, și îi calcă oarecum în picioare sfințenia (obișnuim să numim astfel de datorii, datorii față de Dumnezeu, fiindcă în el reprezentăm în substanță idealul sfințeniei), atunci noi avem față de observarea acestei datorii, cu sacrificarea a tot ce poate avea vreo valoare chiar pentru cea mai intimă dintre înclinațiile noastre, respectul cel mai desăvîrșit, și găsim sufletul nostru fortificat și înălțat printr-un astfel de exemplu, dacă ne putem încredința prin aceasta că natura omenească este capabilă de o înălțare atît de mare deasupra a tot ce natura poate să-i opună ca mobiluri. **Juvenal** ne prezintă un astfel de exemplu într-o gradație ce

lasă pe cititor să simtă viu forța mobilului care se află în legea pură a datoriei ca datorie:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet perjuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas[35].

Dacă putem introduce în acțiunile noastre ceva din ceea ce meritul are măgulitor, mobilul este deja puțin amestecat cu iubirea de sine, are deci oarecare asistență din partea sensibilității. Dar a pune sfințenia datoriei mai presus de orice și a deveni conștienți că *putem* face aceasta, pentru că propria noastră rațiune și-o recunoaște ca poruncă și spune că *trebuie* s-o facem, înseamnă să ne înălțăm oarecum cu totul deasupra lumii sensibile însăși și este inseparabil unit în aceeași conștiință a legii, și ca mobil al unei puteri care *domină sensibilitatea,* deși nu totdeauna cu un efect, dar care totuși și printr-un exercițiu frecvent cu acest mobil și prin încercările, inițial mai mici, făcute spre a ne folosi de el, ne dă speranța că acest efect va fi realizat pentru a produce în noi încetul cu încetul cel mai mare, dar și cel mai pur interes moral.

Metoda urmează deci cursul următor. *Mai întîi* este vorba numai de a face din judecata potrivită legilor morale o preocupare naturală, care însoțește toate propriile noastre acțiuni libere, precum și observarea acțiunilor străine libere și să facem oarecum din ea o obișnuință și s-o fortificăm, întrebînd înainte de toate dacă acțiunea *este obiectiv conformă legii morale* și cărei legi, cu care prilej distingem atenția acordată acelei legi care ne pune la îndemînă numai un *principiu* de obligație, de una care este în realitate *obligatorie (leges obligandi a legibus obligantibus)*[36] (ca, de exemplu, legea a ceea ce cer de la mine *nevoile* oamenilor în opoziție cu ceea ce cere *dreptul* lor, dintre care cea din urmă prescrie datorii esențiale, iar cea dintîi prescrie numai datorii accidentale) și astfel ne învață să distingem diferite datorii care se întîlnesc în aceeași acțiune. Celălalt punct asupra căruia trebuie îndreptată atenția este întrebarea: dacă acțiunea este săvîrșită și (subiectiv) *în vede-*

rea legii morale şi deci dacă are nu numai rectitudine morală ca acţiune, ci şi valoare morală ca simţămînt potrivit maximei ei? Nu încape îndoială că acest exerciţiu şi conştiinţa unei culturi izvorîtă din el a raţiunii noastre judecînd numai în domeniul practic, trebuie să producă treptat-treptat un anumit interes chiar pentru legea acestei raţiuni, prin urmare pentru acţiunile moral bune. Căci sfîrşim prin a iubi lucrul care, cînd îl considerăm, ne face să simţim cum folosirea forţelor noastre de cunoaştere se extinde, folosire pe care o promovează în deosebi cazurile în care întîlnim rectitudine morală, fiindcă numai într-o astfel de ordine a lucrurilor raţiunea se poate împăca bine cu facultatea ei de a determina a priori după principii tot ce trebuie *(soll)* să se întîmple. Un observator al naturii sfîrşeşte prin a iubi obiectele care iniţial îi ofensau simţurile, cînd descoperă în ele marea finalitate a organizării lor şi astfel îşi desfată raţiunea prin cercetarea lor. **Leibniz** a pus o insectă pe care o examinase scrupulos la microscop îndărăt pe frunza ei, fără să-i facă vreun rău, fiindcă, privind-o, se găsise instruit şi se bucurase oarecum de o binefacere din partea ei.

Dar această ocupaţie a judecăţii care ne face să simţim propriile noastre puteri de cunoaştere, nu este încă interesul pentru acţiuni şi pentru moralitatea lor însăşi. Ea face numai să găsim plăcere într-o astfel de judecată şi să dăm virtuţii sau modului de a gîndi potrivit legilor morale o formă de frumuseţe care este admirată, dar pentru aceasta încă nu o căutăm *(laudatur et alget)*[37]; pentru orice lucru a cărui cercetare produce subiectiv o conştiinţă a armoniei puterilor noastre de reprezentare şi cu prilejul căruia simţim întărită întreaga noastră facultate de cunoaştere (intelectul şi imaginaţia), procură o satisfacţie, care poate fi comunicată şi altora, deşi existenţa obiectului ne rămîne totuşi indiferentă, fiindcă acest obiect nu este considerat decît ca prilejul de a deveni conştienţi de capacitatea talentelor din noi, care ne ridică deasupra animalităţii. Dar acum îşi începe activitatea *al doilea* exerciţiu, care constă în a face perceptibilă, prin zugrăvirea vie a simţămîntului moral cu exemple, puritatea voinţei, mai întîi numai ca perfecţiune negativă a ei, întrucît într-o acţiune efectuată din datorie nu intervin mobiluri ale înclinaţiilor ca principii determi-

nante; în chipul acesta, discipolul este făcut atent asupra conştiinţei *libertăţii* lui şi deşi această renunţare provoacă iniţial o senzaţie de durere, totuşi sustrăgîndu-l pe discipol constrîngerii înseşi a adevăratelor trebuinţi, îi anunţă în acelaşi timp o eliberare de multiple nemulţumiri în care-l implică toate aceste trebuinţi, şi simţirea lui este predispusă să primească senzaţii de satisfacţie din alte izvoare. Inima este totuşi liberată de o povară care o apasă în secret tot timpul, şi uşurată, cînd prin decizii morale pure, despre care i se prezintă exemple, i se descoperă omului o putere interioară, care de altfel nici lui nu-i e măcar bine cunoscută, *libertatea interioară* de a se desprinde în aşa măsură de inoportunităţile impetuoase ale înclinaţiilor, încît nici una, nici chiar cea mai dragă, să nu aibă influenţă asupra unei hotărîri pentru care trebuie să ne servim acum de raţiune. Într-un caz în care *numai eu singur ştiu* că nedreptatea este de partea mea şi, deşi mărturisirea deschisă şi oferta unei reparaţii întîlnesc o mare opoziţie în vanitatea, în interesul personal, chiar şi în aversiunea care altfel nu este nelegitimă împotriva celui căruia i-am lezat dreptul, eu reuşesc totuşi să mă situez deasupra tuturor acestor şovăieli; într-un astfel de caz este cuprinsă conştiinţa unei independenţe faţă de înclinaţii şi de împrejurări fericite şi de posibilitatea de a-mi fi suficient mie însumi, posibilitate care-mi este pretutindeni salutară şi în alte privinţi. Legea datoriei, prin valoarea pozitivă pe care ne face să simţim observarea ei, găseşte un acces mai uşor prin *respectul pentru noi înşine* în conştiinţa libertăţii noastre. Pe acest respect, dacă e bine întemeiat, dacă omul nu se teme de nimic mai mult decît de a se găsi, în propria-i examinare internă, josnic şi reprobabil în faţa propriilor lui ochi, putem altoi orice bun simţămînt moral; fiindcă acesta este cel mai bun, ba chiar unicul paznic, capabil să împiedice pătrunderea în suflet a impulsurilor ordinare şi funeste.

Prin aceasta nu am vrut decît să indic maximele cele mai generale ale metodologiei unei educaţii şi practici morale. Cum varietatea datoriilor ar cere încă determinări particulare pentru fiecare din speciile lor şi ar constitui astfel o treabă mult mai întinsă, mi se va ierta, dacă într-o scriere ca aceasta, care nu este decît o lucrare preliminară, mă mulţumesc cu aceste elemente.

CONCLUZIE

Două lucruri umplu sufletul cu mereu nouă și crescîndă admirație și venerație, cu cît mai des și mai stăruitor gîndirea se ocupă cu ele: *cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine.* Pe ambele nu am voie să le cercetez și să le presupun numai, ca și cînd ar fi învăluite în întunecimi sau situate în extravagant, în afara orizontului meu; le văd în fața mea și le leg nemijlocit cu conștiința existenței mele. Primul începe din locul pe care-l ocup în lumea sensibilă externă și lărgește conexiunea în care mă aflu, în spațiul imens de lumi peste lumi și de sisteme peste sisteme, și pe deasupra în durata ilimitată a mișcărilor lor periodice, a începutului și duratei lor. Al doilea începe de la eul meu invizibil, de la personalitatea mea, și mă reprezintă într-o lume care are o adevărată infinitate, de care numai intelectul își poate da seama, și de care (iar prin ea, în același timp, și cu toate acele lumi vizibile) mă recunosc legat, nu ca în prima, numai contingent, ci în chip universal și necesar. Primul spectacol al unei multitudini nenumărate de lumi îmi distruge oarecum importanța mea de *creatură animală* care, după ce a fost, pentru scurtă vreme (nu se știe cum), înzestrată cu forță vitală, trebuie să restituie planetei (un simplu punct în univers) materia din care a devenit. Al doilea, dimpotrivă, înalță infinit valoarea mea ca aceea a unei inteligențe prin personalitatea mea, în care legea morală îmi revelează o viață independentă de animalitate și chiar de întreaga lume sensibilă, cel puțin atît cît se poate conchide din determinarea conformă scopului pe care această

lege o dă existenței mele, determinare care nu este limitată la condițiile și hotarele acestei vieți, ci care merge la infinit.

Numai că admirația și respectul pot să incite în adevăr la cercetare, dar nu pot înlocui lipsa ei. Ce este de făcut, pentru a o întreprinde într-un mod util și potrivit cu măreția obiectului? Exemple pot servi aici de avertisment, dar și de model. Reflexia asupra lumii a început de la spectacolul cel mai splendid pe care pot să-l prezinte simțurile omenești și pe care poate să-l cuprindă în marea ei întindere intelectul nostru și a sfîrșit — cu astrologia. Morala a început cu cea mai nobilă proprietate a naturii morale, a cărei dezvoltare și cultură vizează foloase infinite și s-a încheiat — cu fanatismul sau cu superstiția. Așa se întîmplă cu toate încercările încă rudimentare în care cea mai însemnată parte a muncii depinde de folosirea rațiunii, care nu se dobîndește de la sine, ca folosirea picioarelor, prin exercițiu repetat, mai ales cînd ea privește proprietăți care nu pot fi reprezentate atît de imediat în experiența comună. Dar după ce, deși tîrziu, a devenit uzuală maxima de a examina orice pas pe care intenționează să-l facă rațiunea și de a nu o lăsa să-și croiască drumul altfel decît pe făgașul unei metode anterior bine chibzuite, judecata asupra cosmosului a primit o cu totul altă direcție și, odată cu ea, a ajuns la un rezultat incomparabil mai fericit. Căderea unei pietre, mișcarea unei praștii, descompuse în elementele și în forțele care se manifestă în ele prelucrate matematic, au adus în sfîrșit acea scrutare clară și imuabilă pentru toate timpurile viitoare ale cosmosului, pe care printr-o observare progresivă putem spera s-o extindem mereu, dar de care nu se cade să ne temem că va fi constrînsă vreodată să regreseze.

Acest exemplu ne poate îndemna să apucăm pe același drum în tratarea dispozițiilor morale ale naturii noastre și ne poate da speranța într-un rezultat la fel de bun. Avem doar la îndemînă exemplele rațiunii care judecă moral. A le descompune în conceptele lor elementare, iar în lipsa metodei *matematice* a întrebuința un procedeu asemănător aceluia din *chimie*, pentru a obține *separarea* elementelor empirice de cele raționale, care s-ar putea găsi în ele, prin încercări repetate asupra intelectului omenesc comun, ne poate face cognoscibile, cu certitudine, elementele *pure* ale ambelor și ceea ce poate face fie-

care în parte: și astfel vom împiedica pe de o parte eroarea unei judecăți încă *rudimentare* și neexercitate, iar pe de altă parte (ceea ce e mult mai necesar) *elanurile geniale* prin care, cum se întîmplă de obicei cu adepții pietrei filosofale, fără nici o cercetare metodică și cunoaștere a naturii, au promis comori imaginare și au risipit pe cele adevărate. Cu un cuvînt: știința (cercetată critic și îndrumată metodic) este poarta îngustă care duce la *doctrina înțelepciunii*, dacă prin aceasta nu înțelegem numai ce *facem*, ci ceea ce trebuie să servească de îndreptar *dascălilor*, spre a netezi bine și a face cunoscută calea spre înțelepciune, pe care fiecare trebuie să meargă și spre a feri pe alții să apuce pe căi greșite: o știință a cărei depozitară trebuie să rămînă totdeauna filosofia, la a cărei cercetare subtilă publicul nu poate participa, dar desigur la doctrinele care, după o asemenea pregătire, pot să-i apară în primul rînd destul de clar evidente.

NOTE

ÎNTEMEIEREA METAFIZICII MORAVURILOR

Pentru a înlesni introducerea cititorului în problematica lucrării, să explicităm dintru început titlul ei. Prin metafizică Imm. Kant nu înțelege știința care ar avea ca obiect existența de dincolo de lumea sensibilă, existența suprasensibilă, transcendentă, în sine, căci el demonstrase în *Critica rațiunii pure* că o asemenea știință nu este posibilă. Metafizica nu este posibilă după el decît ca disciplină *transcendentală*, ca sistem critic care stabilește condițiile apriorice ale experienței posibile și ale conduitei umane. Ca metafizică a naturii ea stabilește factorii apriorici ai cunoașterii teoretice a naturii fizice, ca metafizică a moravurilor ea stabilește principiile apriorice care determină și fac necesare acțiunile umane morale. Metafizica moravurilor își propune să studieze principiile moravurilor, independent de experiență, în valabilitatea lor universală, să demonstreze că aceste principii își au sediul și originea a priori în rațiune, și că acestui fapt își datorează ele dignitatea lor. Ea „cercetează Ideea și principiile unei voințe pure posibile“ și ca atare ea este filosofie transcendentală. Prin moravuri, în limbajul din vremea lui, Kant nu înțelege ceea ce se înțelege astăzi: deprinderi și obiceiuri, care fără a avea valoare de reguli de drept determină acțiunile și comportările oamenilor într-o comunitate tribală sau etnică, în cadrul unei clase, al unei profesiuni, și a căror respectare este reclamată atît de indivizii cît și de comunitățile, clasele, profesiunile respective. Kant înțelege prin moravuri moralitate, care cuprinde principii a priori și determină necesar comportarea oamenilor.

Vom sesiza mai bine ce înțelege Kant prin metafizica moravurilor, dacă o vom considera în opoziție cu o așa-zisă fizică a moravurilor, cum face Fr. Paulsen în monografia sa despre Kant (Ed. VI, 1920).

„Fizica moravurilor“ înțeleasă ca antropologie fizică sau antropologie psihică, ca sociologie sau ca filosofie a istoriei, privește teoretic pe om, ca ființă empirică, ca pe un produs al naturii, căutînd să demonstreze cum a apărut pe pămînt specia om; cum s-a diferențiat în rase variate în funcție de diferitele condiții fizice; cum, ca ființă socială, trăind în comun cu alți oameni, a ajuns la anumite uniformități în comportările lui; cum s-a ridicat, în baza dotării lui cu inteligență superioară și a unei puternice individualizări, la moravuri, pe care le practică voluntar și le respectă conștient, spre deosebire de instinctele sociale ale animalelor; cum aceste moravuri, din diferite condiții și scopuri, se prezintă sub diferite forme la diferite popoare, manifestînd totuși tendința de a călăuzi, a conserva și a înălța în evoluția ei istorică specia umană; cum, pe baza datelor istoriei empirice, caută aceste discipline să demonstreze că evoluția omenirii tinde spre un scop, care ar consta în dezvoltarea deplină a tuturor dispozițiilor naturale ale omenirii, prezentînd moravurile și legile juridice ca condiții esențiale ale înaintării omenirii spre acest scop. Asemenea cercetări urmăresc să stabilească teoretic, cu ajutorul legii cauzalității, conexuri legice ale unor ansambluri de fapte date. La aceste discipline s-ar putea adăuga pedagogia, politica, morala în sensul ei curent — discipline pe care Fr. Paulsen le numește tehnice — care transformă cunoștințele obținute de științele teoretice și legile descoperite de ele în îndrumări pentru soluționarea anumitor probleme de viață, în norme pentru orientarea în viața de toate zilele. În acest sens, morala de exemplu ar putea fi atașată sau integrată ca o antropologie „pragmatică“, antropologiei teoretice, așa cum a făcut Kant însuși în lucrarea sa „Antropologie în înțeles pragmatic“.

Cu totul, principial altceva, înțelege Kant prin „metafizica moravurilor“. Această disciplină nu se ocupă cu ceea ce se întîmplă de fapt, cu acțiunile empirice, reale ale omului, ci cu ceea ce trebuie *(soll)* să se întîmple, indiferent dacă ceea ce trebuie *(soll)* să se întîmple se întîmplă sau nu. Depășind domeniul naturii, care este constituit din fapte observabile și explicabile cauzal, formînd ceea ce Kant numește lumea fenomenală, și fiind obiect al cunoașterii științifice, „metafizica moravurilor“ are ca obiect domeniul libertății, a cărei lege vrea s-o descopere și care ca lege rațională a priori obligă orice ființă rațională, indiferent dacă vreuna o respectă sau nu. Singurul fapt pe care „metafizica moravurilor“ îl recunoaște ca atare, este conștiința unui trebuie *(Sollen)* necondiționat, a unei legi, care ordonă nu numai imperativ,

ci şi categoric. Această conştiinţă nu cuprinde în sine nici un scop, nimic empiric şi instinctiv, ci numai forma unei legi universale, prin care orice acţiune umană trebuie să fie determinată. Posibilitatea legii morale, independent de orice condiţii empirice şi de orice factori reali, iată obiectul „metafizicii moravurilor".

Kant ar fi avut şi alte motive obiective să-şi intituleze această lucrare „Metafizică a moravurilor". Domeniul libertăţii cu care se ocupă morala ca disciplină filosofică constituie, în opoziţie cu domeniul naturii, unde domneşte necesitatea riguroasă, o lume inteligibilă, în care observarea legii morale reprezintă fapte inteligibile ale voinţei libere. Acţiunile libere se produc mai presus, dincolo de cauzalitatea necesară a fenomenelor fizice, şi ca atare ele constituie obiect al unei discipline hiper-metafizice, cauzalitatea acţiunilor libere fiind o cauzalitate ideală.

1. Această clasificare a fost făcută pentru prima oară în antichitate de Aristotel şi adoptată apoi de stoici.

2. Antropologia, ştiinţa despre om în genere, este după Kant pe de o parte fiziologică, pe de altă parte pragmatică, diviziune pe care a avut-o în vedere Fr. Paulsen mai sus. Ca antropologie fiziologică, ea se ocupă, cum spune Kant însuşi, cu cercetarea „a ceea ce natura face din om", ca antropologie pragmatică, cu ceea ce omul „ca fiinţă acţionînd liber face din el însuşi sau poate şi trebuie să facă". Kant distinge şi o antropologie morală, care urmăreşte să determine condiţiile subiective, stingheritoare sau favorizante, ale îndeplinirii legilor morale, să propage şi să fortifice aceste legi, disciplină importantă, dar care nu este indicată după el să pună bazele moralei.

3. Noţiunea de Idee, pe care Kant a preluat-o de la Platon, are la el un sens cu totul specific. În timp ce la Platon Idei înseamnă modeluri originare, prototipuri imuabile aspaţiale şi atemporale, eterne, imperceptibile şi numai inteligibile ale lucrurilor sensibile schimbătoare şi trecătoare, care nu există decît în măsura în care participă la Idei, adică au un sens riguros metafizic, la Kant ele înseamnă prototipuri ale gîndirii, noţiuni ale raţiunii, cărora nu le corespunde nici un obiect în experienţă, dar care îndeplinesc rolul de a încheia lanţul experienţelor elaborate categorial, de a înălţa experienţa reală şi posibilă la unitate sistematică. Ele sînt opera raţiunii pure, nu a intelectului, şi se bucură numai de o folosire *regulativă,* nu *constitutivă.* O funcţie

similară regulativă îndeplinesc Ideile şi în domeniul practic, în domeniul moral, unde determină cauzal acţiunile omeneşti. Ideile sînt deci norme supreme pentru toate operaţiile raţiunii, atît ale celei teoretice, cît şi ale celei practice.

4. Filosofie pură, filosofie care distinge riguros în cunoaştere şi acţiune, între principiile apriorice, universale şi necesare, şi elementele empirice; şi după care, fără principiile apriorice nu este posibilă nici cunoaşterea universal valabilă, nici datoria pură.

5. *Philosophia practica universalis* a fost publicată în două volume în 1738—1739.

6. Pentru a păstra diferenţa pe care o au termenii *Wille* şi *Wollen*, am tradus pe cel dintîi cu *voinţă*, pe cel de-al doilea cu *voliţie*. Prin voinţă se înţelege la Kant facultatea de a rîvni, întrucît este determinată în activitatea ei de raţiune, prin voliţie actul voluntar particular, la care participă înclinaţii subiective, factori afectivi şi instinctivi şi care urmăreşte ca scopuri obiecte şi stări sufleteşti sensibile. Kant nu respectă în mod consecvent această diferenţă, aşa cum nu respectă nici pe aceea dintre *Begehren* (rîvnire) şi *Wunsch* (dorinţă), la fel cum în *Critica raţiunii pure* nu a folosit consecvent termenii transcendent şi transcendental.

7. Kant se va servi de denumirea *Critica raţiunii practice* cîţiva ani mai tîrziu, în 1788, cînd a şi apărut ca lucrare.

8. Moralitate înseamnă la Kant determinarea de sine a voinţei prin legea morală.

9. Ceea ce face din voinţă o voinţă bună este, cum vom vedea, ceea ce ea vrea; dacă este determinată de un scop extern, cum ar fi fericirea, ea pierde orice valoare morală; ea încetează de a mai fi voinţă, fiindcă încetează de a mai fi autonomă. Sau şi altfel spus: Voinţa bună este după Kant voinţa care e capabilă să se supună fără greş şi fără încetare legii morale pe care şi-o dă ea însăşi.

10. Am tradus *Begehrungsvermögen* cu facultatea de a rîvni, nu, cum fac traducătorii francezi şi traducătorii români anteriori, cu facultatea de a dori, căci a dori în limba română nu exprimă totdeauna năzuinţa spre o anumită specie de obiecte sau stări sufleteşti, a căror posesiune apare ca plăcută sau a cărei lipsă apare ca neplăcută, adică aspectele apetitive ale acestei năzuinţi.

11. În întreaga istorie a filosofiei, Kant este primul și cel mai implacabil adversar al concepțiilor morale evdemoniste, după care fericirea ar fi adevăratul scop al voinței unei ființe raționale.

12. Patologic nu înseamnă la Kant bolnăvicios, anormal, ci determinat sensibil, afectiv, pasional, instinctiv.

13. Prima teză afirma, cum tocmai am văzut, că o acțiune are adevărată valoare morală numai atunci cînd este săvîrșită *din* datorie, și nu numai *conform* datoriei.

14. Deci ceea ce condamnă o maximă, adică o regulă subiectivă de acțiune, nu sînt consecințele neplăcute la care duce, ci imposibilitatea de a o transforma în lege universală.

15. Kant relevă aici din nou superioritatea judecății practice asupra celei teoretice, cum face de mai multe ori în lucrările în care se ocupă cu problemele morale. Kant este de asemenea de părere că în problemele morale rațiunea comună este aptă să se pronunțe, fiindcă aceste probleme nu sînt străine nici unei conștiințe, fiindcă orice om are conștiința datoriei.

16. Kant se referă aici la Bernard Mandeville (1670—1733).

17. Kant demonstrase în *Critica rațiunii pure* că pe bază de experiență nu se poate ajunge niciodată la judecăți cu valoare universală; că numai la judecăți de o generalitate comparativă, adică relativă.

18. Ideea de bine precede experiența, ea este o Idee apriorică, care ne dă posibilitatea să distingem acțiunile bune de cele rele, și numai la care raportînd acțiunile, le putem caracteriza ca bune sau rele. Însăși idea de Dumnezeu, de ființă care este concepută ca fiind absolut bună, presupune ca prototip Ideea de absolută perfecțiune morală.

19. Disciplina care vrea să stabilească principiile metafizice ale naturii.

20. Cu alte cuvinte, experiența este cu totul irelevantă cînd este vorba de studierea principiilor morale.

21. După Kant, nu există imperativ categoric decît pentru o voință care stă sub influența înclinațiilor și dorințelor subiective, nu și pentru voința unei ființe sfinte. Căci aceasta, fiind mai presus de înclinații și dorinți, se conformează de la sine legii morale. Pentru ea nu există imperativ și deci nici datorie.

22. Mai clar: un precept, un imperativ este ipotetic, atunci cînd el este subordonat, ca mijloc, unui scop oarecare, pe care vrem să-l realizăm, cînd nu este valabil decît în anumite condiţii: pregăteşte-te serios, dacă vrei să treci examenul; el este categoric, atunci cînd poruncește fără condiţii: fii onest.

23. În *Critica raţiunii pure*, Kant a împărţit judecăţile din punctul de vedere al modalităţii în problematice, asertorice şi apodictice, dînd acestei împărţiri o mare răspîndire. Conducîndu-se după aceleaşi criterii, a împărţit el şi imperativele. Problematică este o judecată atunci cînd, deşi nu implică nici o contradicţie, nu prezintă nici garanţia că este adevărată, a cărei afirmare sau negare este nesigură, numai posibilă: *S* este poate *P*, poate *S* nu este *P*. Asertorică este o judecată atunci cînd afirmă sau neagă ceva de fapt, fără a cuprinde necesitatea veracităţii ei; de exemplu: *S* este *P*, sau *S* nu este *P*. Apodictică este o judecată atunci cînd veracitatea ei este indiscutabil, necondiţionat necesară: două cantităţi egale cu o a treia sînt egale între ele.

24. În tot cursul istoriei filosofiei fericirea a fost considerată, sub o formă sau alta, ca scop al vieţii. Au fost şi gînditori care au negat posibilitatea ei, iar creştinismul nu o vedea decît într-o „viaţă viitoare", care ar fi şi o viaţă veşnică. Kant, prin ceea ce a fost numit „rigorismul" concepţiei sale morale, a combătut teza că fericirea ar fi scopul vieţii, propunînd în locul ei îndeplinirea datoriei. Kant este astfel reprezentantul clasic al direcţiei imperativiste în etică, fiindcă nu s-a mulţumit, ca alţi gînditori, să descrie şi să explice acţiunile morale, ci a căutat să demonstreze că ele îşi au fundamentul într-o legislaţie absolută, universală.

25. Kant a acordat, în *Critica raţiunii pure*, o importanţă esenţială deosebirii dintre judecăţile sintetice şi judecăţile analitice. O judecată este sintetică atunci cînd predicatul ei adaugă ceva la conţinutul subiectului, lărgind astfel cunoştinţa. Ea este sintetică a priori, atunci cînd predicatul ei se adaugă necesar la subiect pe baza intuiţiei pure, ca de exemplu judecata matematică: $7+5=12$, în care predicatul 12 este ceva nou faţă de subiectul $7+5$, nu este scos analitic din $7+5$. Căci $7+5$ ar putea fi şi $= 15-3$ sau $= 10+2$. Ea este a priori, fiindcă are la bază intuiţia pură de timp, unităţile noţiunii 5 adăugîndu-se în timp, prin numărare, la noţiunea 7. Dimpotrivă, o judecată este analitică, atunci cînd predicatul ei este afirmat sau negat pe baza unei analize pur logice a subiectului ei, de exemplu: aurul este galben. Judecăţile

analitice explicitează subiectul, fără a îmbogăți cunoștința. Judecata: Dacă vreau efectul, vreau și acțiunea necesară în acest scop, este o judecată analitică, fiindcă predicatul: vreau și acțiunea necesară în acest scop, este cuprins în subiectul ei: dacă vreau efectul. Dimpotrivă, oricît aș analiza conceptul unui scop oarecare, nu pot descoperi în el mijloacele adecvate care să ducă la realizarea lui. De aceea, judecata care indică posibilitățile pentru realizarea scopului, este sintetică.

26. Kant invocă aici unele dintre cele mai puternice argumente împotriva eticei empirist-eudemoniste.

27. Kant înțelege prin natură un conex unitar și legic de fenomene, obținut prin elaborarea categorială a datelor sensibile, el înțelege ansamblul tuturor obiectelor experienței, care nu există „în sine", dar care are la bază un „în sine", din el făcînd parte atît lumea externă cît și lumea internă, ambele fiind guvernate de principiul cauzalității, care este o funcție a intelectului nostru. Ordinea și uniformitatea pe care le observăm în natură sînt opera intelectului, fiindcă el este acela care le introduce în ea. Natura în acest sens kantian care este *stricto sensu* fenomenalist, se distinge pe de o parte de „fundamentul" ei suprasensibil, noumenul, de lucrul în sine, și pe de altă parte de imperiul libertății. Prin caracterul său, care aparține atît lumii inteligibile, noumenale, cît și lumii sensibile, fenomenale, caracter pe care Kant îl numește inteligibil, omul poate interveni în mersul naturii, impunîndu-i legile lui morale. Aici însă Kant înțelege prin natură nu natura empirică, care nu are în ea nimic just, ci natura din care a fost exclus tot ceea ce este contrar moralității.

28. Această lucrare a apărut în 1797.

29. Punînd problema sinuciderii, Kant se referă la acei reprezentanți ai stoicismului care justificau sinuciderea, susținînd că a te sinucide nu înseamnă a te leza pe tine însuți și că cel puțin înțeleptul are prerogativa de a părăsi viața, așa cum ieși dintr-o cameră afumată, fiindcă nu mai ai ce face în ea.

30. Imperativul categoric are o valabilitate universală, absolută, pe care nimic nu i-o poate știrbi.

31. Scop în sine este ceea ce este scop pentru orice om, fie că el îl admite, fie că nu, și prin aceasta însăși el nu poate fi mijloc pentru altceva.

32. Ceea ce nu vrei să ți se facă ție etc. [Ce ție nu-ți place etc.]

33. *Marktpreis:* preț de piață, adică preț curent, variabil, exprimînd valoarea relativă a unor lucruri, care ne sînt utile, care servesc ca mijloace pentru realizarea unor scopuri și care pot fi înlocuite prin alte mijloace servind acelorași scopuri. De exemplu, locuință, care ne-a costat bani, în care ne simțim bine, fiindcă este confortabilă, de care sîntem mîndri, fiindcă e arătoasă. Un asemenea bun are un preț, dar nu și demnitate. *Affektionspreis:* preț afectiv, în funcție de sentimentele noastre, de gust și frumos, cum ar fi de exemplu o operă de artă ca Gioconda, pe care nimic nu ar putea-o înlocui, dacă ar fi distrusă. Și o asemenea operă reprezintă un scop, dar nu un scop în sine, căci ea nu ar mai avea nici un „preț", dacă nu ar mai exista cineva care s-o aprecieze estetic. Nici ea nu are decît un „preț de sentiment", dar nu și demnitate. Distincția dintre preț și demnitate o făcuse și Seneca în Scrisoarea a 71-a către Lucilius, cu deosebirea însă că scriitorul latin vorbește de Binele Suveran, nu de persoana umană.

34. *Autonomie* și *eteronomie* sînt noțiuni fundamentale ale concepției morale a lui Kant. *Autonomia* este expresia rațiunii pure practice, adică a libertății, care pe de o parte se manifestă independent de orice „materie" a legii morale, adică de orice obiecte rîvnite, iar pe de altă parte acționează fiind determinată exclusiv de forma legislativă universală. Legea autonomiei este principiul unei naturi suprasensibile, a unei lumi inteligibile, morale, căreia omul îi aparține ca „noumenon", ca membru al unei „împărății a scopurilor". Autonomia constă în proprietatea voinței de a-și fi ei însăși propria ei lege, de a nu se determina decît de forma legii, de a se supune numai acelei legi pe care ea însăși și-o prescrie, principiul ei fiind de a nu se lăsa determinată decît de imperativul categoric. Prin atributele ei, autonomia constituie principiul demnității umane. Dimpotrivă, *eteronomia* constă în faptul că voința nu este condusă de legea morală, ci că acționează sub imperiul instinctelor, înclinațiilor, pasiunilor, nevoilor, scopurilor, al „legii naturii", că nu se bazează pe capacitatea maximei ei de a deveni propria ei lege universală, ci că, ieșindu-și din limitele ei pure, caută într-un obiect oarecare legea care s-o determine. În acțiunile eteronome, nu voința își dă ea însăși legea, ci i-o dă obiectul la care se raportează. De aceea acțiunile eteronome nu sînt morale. Morale nu sînt decît acțiunile în care voința se poate considera prin maxima ei și ca universal legislativă. Autonomia rațiunii practice se exprimă în

imperative categorice; eteronomia se exprimă în imperative ipotetice. După Kant toate concepțiile morale de pînă la el nu s-au ocupat decît cu acțiuni eteronome, deci nu cu acțiuni morale.

35. Morala este după Kant fundamentul religiei. Noi privim legile morale ca și cînd ar fi porunci divine, care sînt valabile și obligă, nu fiindcă le-ar fi dat Dumnezeu, cum susține morala teologică, căci aceasta ar însemna eteronomie, ci sînt privite ca morale, fiindcă sînt legi raționale necesare. Conceptul de Dumnezeu aparține deci moralei, nu teologiei. Justificînd existența lui Dumnezeu din considerente morale, Kant este reprezentantul unei religii morale *(Moral-Religion)*.

36. Fiindcă nu poate fi întemeiată nici teologic, nici eudemonist, Ideea de bine nu mai poate fi întemeiată decît cu ajutorul conceptelor de autonomie și imperativ categoric.

37. Determinarea voinței, ca voință liberă, de către legea morală, nu numai fără participarea înclinațiilor, afectelor, sentimentelor, dar chiar cu repudierea lor, este ceea ce a fost numit rigorismul și purismul moralei kantiene. Cînd vorbesc de acest caracter al ei, mulți comentatori ai lui Kant menționează replica pe care a dat-o Fr. Schiller, care era totuși favorabil filosofiei kantiene, în următoarele versuri celebre:

Gerne die'ich den Freuden, doch tu'ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rat, du musst suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut.
[Îmi servesc bucuros prietenii, dar din păcate o fac cu înclinație
Și mă roade adesea că nu sînt virtuos.
Dar nu este alt remediu, tu trebuie să cauți a-i disprețui,
Și să faci cu dezgust ceea ce îți poruncește datoria.]

38. *Libertate negativă* înseamnă a acționa independent de legile naturii, fără a ne supune acestor legi; *libertate pozitivă* înseamnă a acționa exclusiv în virtutea formei legislative universale, a legii pe care voința pură și-o dă ea însăși, cu excluderea oricărui conținut, a oricărei „materii", a tot ce este de natură empirică.

39. Cu privire la conceptul de interes, vezi nota lui Kant de la pag. 79.

40. Cercul vicios ar consta în a demonstra moralitatea cu ajutorul libertății, iar libertatea cu ajutorul moralității.

41. Kant distinsese riguros, în *Critica rațiunii pure*, intelectul de rațiune. Intelectul este facultatea care gîndește obiectul unei intuiții sensibile, care produce spontan concepte, le compară, le leagă și judecă, subsumînd reprezentările sub anumite reguli, și *cunoaște* prin faptul că raportează reprezentările date la un obiect. Fără conținutul pe care i-l procură sensibilitatea, fără „materia" pe care i-o oferă simțurile, el nu poate decît gîndi, nu și cunoaște: categoriile cu care operează el rămîn ceea ce sînt, forme goale, fără funcții cognitive. Rațiunea, dimpotrivă, este facultatea care nu are a face cu sensibilitatea. Ea operează cu Idei ca principii regulative, distinge, cum se exprimă Kant și aici, lumea sensibilă de cea inteligibilă, îi arată intelectului limitele pe care nu are voie să le depășească și îl face pe om să-și dea seama că aparține, ca ființă rațională, nu numai lumii sensibile, fenomenale, ci și celei inteligibile, noumenale, că deci este supus nu numai legilor naturii, ci și legilor propriei lui voințe, libere, autonome.

42. Cercul vicios prin care libertatea ar fi fost demonstrată cu ajutorul autonomiei, iar autonomia ar fi fost demonstrată cu ajutorul libertății, era numai aparent, fiindcă atît libertatea cît și autonomia își au fundamentul în natura noastră ca membri ai lumii inteligibile.

43. *Bonum vacans:* bun fără stăpîn.

44. Fatalistul neagă ideea de libertate, fiindcă după el totul este supus destinului inexorabil.

45. „Cauzalitatea după legile naturii nu este singura din care pot fi derivate toate fenomenele lumii; există și o cauzalitate prin libertate", această teză a celei de-a treia antinomii, concepută ca principiu regulativ, deschidea calea spre lumea libertății, spre etică. Teza celei de-a patra antinomii afirmă că rațiunea, în tendința ei de a unifica fenomenele, caută fără încetare necondiționatul, fie sub forma unui fenomen ultim, condiție primă, ea însăși necondiționată, a tuturor schimbărilor din lume, fie sub forma unei cauze libere care determină o serie întreagă de fenomene, fără ca ea însăși să fie determinată, fie sub forma unei ființe absolut necesare, condiție a tot ce există, fără ca ea însăși să fie supusă vreunei condiții. Dar în ciuda străduințelor ei neîncetate, mereu reînnoite, rațiunea nu reușește să descopere acest necondiționat în lumea fenomenelor. În schimb, ea trebuie să-l admită ca imperativ în lumea inteligibilă, căci numai astfel acțiunile morale capătă sens și valoare.

CRITICA RAŢIUNII PRACTICE

1. Noi punem o altă întrebare: de ce şi-a intitulat Kant aceasta a doua sa operă fundamentală *Critica raţiunii practice?* Această întrebare merită să fie pusă, căci răspunsul la ea va oferi cititorului posibilitatea de a se introduce mai uşor în cuprinsul operei. Întrebarea este cu atît mai justificată cu cît în ea este vorba de acţiunile morale ale omului, care sînt în funcţie de voinţă. Se ştie ce înseamnă în general critică: a examina ceva — o concepţie, o operă de artă, o activitate, un personaj etc. — pentru a arăta dacă are valoare sau nu, a releva părţile pozitive şi pe cele negative, a justifica pe cele dintîi şi a respinge pe cele din urmă, într-un cuvînt, pentru a ne face o judecată valabilă. În exercitarea ei, critica se supune anumitor norme şi se foloseşte de anumite criterii care-i asigură valabilitatea. După ce în *Critica raţiunii pure* examinase raţiunea teoretică, cercetînd-o în articulaţiile ei, arătînd originea, sfera şi valoarea cunoaşterii, distingînd factorii apriorici de elementele empirice, formele cunoaşterii de conţinutul ei, fenomenele de lucrurile în sine, demonstrînd că noi nu putem cunoaşte decît pe cele dintîi şi că cele din urmă sînt incognoscibile; că deci metafizica în sensul tradiţional al cuvîntului, de disciplină care are ca obiect cunoaşterea lumii transcendente, nu este posibilă, în *Critica raţiunii practice*, ocupîndu-se cu problema binelui, Kant distinge de asemenea în acţiunile morale elementele apriorice de cele empirice, formele de conţinutul lor, arătînd în ce constă moralitatea acţiunilor umane, cum este posibilă o etică pură. Marele filosof şi-a intitulat această operă *Critică* a **raţiunii practice** şi nu critică a voinţei pure — cum a făcut neokantianul H. Cohen cu lucrarea lui în care a tratat aceeaşi problemă a moralităţii — fiindcă după el raţiunea,

pe treapta ei supremă, nu se limitează, așa cum arătase în *Critica rațiunii pure*, să continuie opera intelectului și să dea, cu ajutorul principiilor regulative, o imagine teoretică unitară despre lume, ci se simte și chemată să intervină în lanțul cauzal al fenomenelor, determinîndu-le prin voința ei, adică ea este și practică, practic semnificînd după Kant ceea ce se referă la activitatea voinței, la acțiunile ei morale. Nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare de faptul că Imm. Kant vorbește uneori de o rațiune teoretică și de o rațiune practică, ca și cînd ar fi vorba de două rațiuni, căci aceeași rațiune este deopotrivă teoretică și practică. Noțiunea de rațiune practică este la el identică cu noțiunile de libertate și voință pură. Dacă totuși Kant a preferat noțiunii de voință pură pe aceea de rațiune practică este mai mult decît probabil din cauză că în calitate de reprezentant de seamă al luminismului, care manifesta un cult pentru rațiune, a considerat că aceeași rațiune, care, prin funcțiunea ei teoretică, fundase și justificase cunoașterea universală și necesară, este capabilă, prin funcțiunea ei practică, să fundeze și să justifice valabilitatea universală și necesară a legilor morale. Căci rațiunea este practică în măsura în care dă norme activității voluntare, în care își determină singură obiectele ei, și le și justifică totodată. Mai precizăm din capul locului sensul cîtorva altor noțiuni din această lucrare: *A priori* înseamnă independent de experiență, dar care condiționează experiența și o face posibilă; criteriile aprioricului sînt necesitatea și universalitatea. *Pur* înseamnă independent de condiții empirice, de orice conținut de experiență; care izvorăște din legitatea conștiinței, determină și constituie orice experiență. În *Critica rațiunii pure*, pure erau intuițiile de timp și spațiu, categoriile intelectului, Ideile rațiunii; în *Critica rațiunii practice*, pură este voința care acționează fiind determinată nu de mobile empirice, ci numai de principii a priori. *Liber* se numește ceva ce nu este condiționat de altceva, dar la rîndul lui condiționează ceva; acțiunea morală este o acțiune liberă și legislația morală este opera libertății. *Formă* înseamnă, în opoziție cu „materia" sau conținutul cunoașterii și cu mobilele empirice, schimbătoare ale acțiunilor, determinantul, condiționantul, aprioricul, legalul. Termenii formal, pur, aprioric, au la Kant sensuri echivalente.

2. Transcendentală este după Kant orice cunoaștere care are ca obiect condițiile și posibilitatea cunoașterii a priori, orice cercetare care se referă la posibilitatea funcțiilor a priori ale cunoașterii și la

modul cum ele se raportează a priori la obiectele experienţei. Termenul are deci un sens epistemologic, nu unul metafizic de transcendere a experienţei, a lumii sensibile. - Libertate transcendentală înseamnă libertate a cărei funcţie poate fi determinată a priori, adică universal şi necesar, iar voinţa liberă este numai acea voinţă, pentru care numai forma legislativă a maximei ei poate servi ca lege.

3. Este vorba de antinomia a treia din *Critica raţiunii pure,* în care teza afirmă că în afară de cauzalitatea după legile naturii mai există şi o cauzalitate prin libertate, iar antiteza, negînd libertatea, afirmă că totul în lume se întîmplă numai conform legilor naturii.

4. În Satira 1, cartea I, Horaţiu vorbeşte de faptul că fiecare om este nemulţumit de soarta lui: agricultorul rîvneşte la soarta negustorului, care călătoreşte pe mări şi vede lumea; negustorul, care călătoreşte, rîvneşte la soarta agricultorului, care stă lîngă soţie şi copii. Dacă ar apărea dintr-odată un zeu şi le-ar spune: „Eu am să fac cum doriţi: militar pînă acum, tu fi-vei negustor, iar tu, jurisconsultul - ţăran. Plecaţi de aici. Rolul vostru este schimbat. *[Heia] Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis:* [Hai] Ce staţi? Dar ei nu ar vrea şi totuşi de ei depinde a lor fericire.

5. După Kant, cum vom vedea, Dumnezeu, libertatea şi nemurirea nu sînt obiecte de cunoaştere teoretică, nu pot fi deci demonstrate ştiinţific, ci sînt obiecte ale raţiunii practice, deci nu pot fi justificate decît moral.

6. Omul face parte din două lumi, pe de o parte din lumea empirică a naturii, pe de altă parte din imperiul inteligibil al moralităţii. Ca făcînd parte din cea dintii el este simplu fenomen şi deci este supus legilor implacabile ale naturii, ca făcînd parte din cel de-al doilea el este fiinţă în sine şi deci se determină singur prin propria lui voinţă. Astfel se explică de ce nu există nici o contradicţie între cauzalitatea mecanică şi cauzalitatea prin libertate.

7. Pentru toţi empiriştii, adică pentru toţi acei gînditori care explică psihologic genetic conceptul de libertate şi care, procedînd astfel, nu reuşesc să înţeleagă cum libertatea este posibilă.

8. *Ex pumice aquam:* apă din piatră seacă (Din *Persa,* al lui Plaut, I, 1, 41).

9. David Hume fundase principiul cauzalităţii pe experienţă, pe asociere de reprezentări, pe obişnuinţă; am văzut în mai multe rînduri

că un obiect a fost însoţit de un altul şi de aceea, de cîte ori vedem pe unul ne aşteptăm să vedem şi pe celălalt. Hume nega deci valabilitatea obiectivă şi universală a principiului cauzalităţii.

10. Kant are în vedere în deosebi recenzia asupra *Criticii raţiunii pure* apărute în „Göttingen gelehrte Anzeiger" (ian. 1781), datorită lui Garve şi Feder, în care concepţia filosofului era identificată cu idealismul subiectiv al lui Berkeley. Recenzia i-a făcut mult sînge rău lui Kant, fiindcă denatura grav esenţa filosofiei sale.

11. Există în adevăr o mare analogie între planul *Criticii raţiunii practice* şi acela al *Criticii raţiunii pure*. Astfel, în *Critica raţiunii practice* Kant îşi pune aceeaşi problemă despre posibilitatea judecăţilor sintetice a priori şi îşi articulează această lucrare exact după aceea a *Criticii raţiunii pure*, împărţind-o în teoria elementelor şi metodologie, în analitică şi dialectică, dimpreună cu tabelul categoriilor şi antinomiile. În legătură cu această analogie i s-a obiectat lui Kant că a aplicat în ambele lucrări aceeaşi schemă, confirmînd prin aceasta o slăbiciune, de altfel des întîlnită, a intelectului omenesc, care, cînd a reuşit să soluţioneze o problemă cu ajutorul unei anumite metode, o foloseşte şi pentru soluţionarea altora, deşi nu este adecvată; că, procedînd astfel, Kant a devenit sclavul schemei sale sistematice, căci din respect pentru schemă el a pierdut libertatea de gîndire, care l-a făcut să ignore lucruri importante şi să recurgă la umpluturi fără rost.

12. Liber arbitru, proprietate a voinţei care consta în a se determina singură, din proprie iniţiativă, de a face sau a nu face ceva.

13. Sincretism, termen cu sens peiorativ, însemnînd o reunire de idei de origine diferită, disparate şi contradictorii, într-un ansamblu, fără a fi înălţate la o unitate superioară prin suprimarea disparităţii şi a contradicţiilor.

14. Pentru a salva valabilitatea universală a legii morale, Kant face şi în domeniul etic aceeaşi distincţie pe care o făcuse în *Critica raţiunii pure* între forma cunoaşterii şi conţinutul, „materia" ei. În cunoaştere formă este ceea ce nu este dat de senzaţii şi nu stă nici sub influenţa lucrurilor în sine asupra noastră, ci ceea ce provine din activitatea subiectului însuşi; ea este aceea care pune unitate şi ordine în cunoaştere, aceea care constituie legitatea cunoaşterii. Formele cunoaşterii sînt intuiţiile de timp şi spaţiu, care sînt forme pure ale sensibilităţii, şi categoriile, care sînt forme pure ale intelectului: ele sînt aprio-

rice, adică universale şi necesare, dar „subiective" în sensul că nu sînt valabile pentru lucrurile în sine. Iar „materia" cunoaşterii, conţinutul ei, este ceea ce corespunde senzaţiei. În domeniul moral, legile morale, care se raportează la acţiunile umane, exprimă forma lor, iar nu „materia", adică scopurile lor. În acţiunile morale, forma este „determinarea", iar „materia" este „determinabilul în genere". Spre deosebire de „materie", adică de obiectul maximei, care este totdeauna dat şi este deci empiric, forma provine din spontaneitatea conştiinţei. Forma raţiunii pure practice este necondiţionată, este principiul universalităţii legii morale şi numai ea este aptă să constituie principiul determinant al voinţei pure.

15. Este vorba de eudemonişti.

16. *Sic volo, sic iubeo:* aşa vreau, aşa poruncesc. În Juvenal, căruia îi aparţine, acest adagiu are următoarea formă exactă şi completă: *Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas:* Asta vreau, aşa poruncesc, voinţa mea fie justificare.

17. Kant face distincţie, precum vedem, între general şi universal: general înseamnă ceea ce este valabil în majoritatea cazurilor, nu în toate; universal înseamnă ceea ce este valabil pretutindeni şi totdeauna, fără nici o excepţie. Generalul se bazează pe experienţă şi este numai relativ valabil, universalul se bazează pe aprioric şi formal şi este absolut necesar şi valabil.

18. Kant se referă la gînditorii englezi Shaftesbury (1671—1713) şi Francis Hutcheson (1694—1746), care au căutat să întemeieze moralitatea pe sentimentul sau simţul moral *(moral sense).* Pe sentiment au căutat ei să întemeieze de asemenea atît religia cît şi estetica.

19. *Noumenon,* în opoziţie cu *fenomen* ca realitate sensibilă: obiect inteligibil, realitate absolută suprasensibilă, lucru în sine; incognoscibil, fiindcă nu i se pot aplica formele sensibilităţii, spaţiul şi timpul, fiind numai conceptibil; pe care trebuie să-l admitem teoretic, căci altfel fenomenele ar rămîne fără suport; pe care trebuie să-l admitem din motive practice, căci altfel ideea de libertate nu ar avea sens. Ca subiect al moralităţii omul este *homo noumenon.*

20. Conştiinţa libertăţii este după Kant un dat ultim şi inexplicabil. Ştim că sîntem liberi, dar nu şi ce este libertatea noastră în sine.

21. *Experienţa posibilă:* lume de obiecte care pot fi date la infinit, dar care nu pot fi date niciodată complet.

22. *Causa noumenon,* cauză prin libertate, în domeniul suprasensibilului şi ca raţiune pură practică în lumea sensibilă.

23. *Nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali:* nu rîvnim nimic decît în virtutea principiului binelui; nu repudiem nimic decît în virtutea principiului răului.

24. Răul fizic *(das Übel)* înseamnă ceea ce e considerat ca dăunător, deficient, imperfect, necorespunzător scopului şi constituie obiect de nemulţumire. Răul moral *(das Böse)* este contrarul binelui, întrucît este săvîrşit conştient împotriva voinţei morale, el este ceea ce este reprobabil şi demn de condamnare. Răul fizic desemnează, ca şi bunăstarea fizică *(das Wohl),* raportul unor obiecte date faţă de sensibilitate; răul moral desemnează, ca şi Binele *(das Gute),* raportul pe care-l are voinţa cu un obiect în calitatea ei de voinţă determinată de legea morală. Răul fizic îl suferim, răul moral îl comitem noi înşine. Ca principiu demonic opus principiului binelui, principiului divin, răul moral a fost personificat în Tyfon al egiptenilor, în Ahriman al parsismului, în Satan al religiei iudaice şi al celei creştine. În *Teodiceea* sa, Leibniz distinge trei sensuri ale noţiunii de rău: unul metafizic, altul fizic şi un al treilea moral. „Răul metafizic, spune el, constă în simpla imperfecţiune, răul fizic - în suferinţă şi răul moral — în păcat." Kant vorbeşte şi de un „rău moral radical" *(„das radikale Böse"),* care nu constă numai în opoziţia faţă de legea morală, în înclinarea de a amesteca mobilurile imorale cu cele morale, ci care ruinează însuşi fundamentul tuturor maximelor şi poate fi numai „capacitat", nu şi „exterminat".

25. Voinţa bună este o voinţă pură, fiindcă nu acţionează decît în conformitate cu legea morală şi în virtutea ei. Ea este bună în sine.

26. Prin motiv sau mobil se înţelege în general un fenomen de conştiinţă, care determină voinţa, şi cu care sînt asociate, susţinîndu-l, înclinaţii, impulsuri, sentimente etc. mai mult sau mai puţin conştiente. P. măsură însă ce raţiunea devine dominantă — şi ea devine tot mai dominantă cu cît omul devine tot mai mult om — aceste variate motive sau mobiluri, mai mult sau mai puţin contingente, sînt supuse unor principii raţionale, numite şi maxime sau reguli subiective ale comportării umane.

27. Scop în sine este ceea ce este scop pentru orice fiinţă raţională, fie că îl admite sau nu, şi tocmai prin aceasta el nu poate fi mijloc pentru altceva. După Kant, omul este scop în sine, fiindcă este autonom

și fiindcă autonomia constituie principiul demnității naturii umane și a oricărei naturi raționale. Omul este după el scop în sine chiar pentru Dumnezeu.

28. *A parte priori (ante),* locuțiune scolastică: eternitatea care este o durată infinită în trecut, spre deosebire de eternitatea *a parte post,* care este o durată infinită în viitor.

29. Noțiunea de Bine suveran, care înseamnă unitatea desăvîrșită dintre virtute și fericire, a jucat un mare rol în filosofia antică, la epicureici și stoici.

30. Prin *încercări coalizante* Kant înțelege acele sisteme eclectice care în vremea sa căutau să concilieze sisteme filosofice opuse, de exemplu Leibniz cu Locke și cu alți filosofi englezi.

31. Epicur numește canonică logica înțeleasă ca doctrină a normelor *(canones)* cunoașterii și adevărului.

32. Teosofii afirmă o cunoaștere intuitivă despre Dumnezeu, raportînd la el orice cunoaștere despre esența și unitatea lucrurilor. Misticii pretind că pot intra în contact intim și direct cu divinitatea, prin încetarea oricărei comunicări cu lumea externă, printr-o intuire spirituală afectivă a propriilor lor stări, prin realizarea acelei stări sufletești, numită extaz, în care sufletul se simte una cu divinitatea, căci au dispărut toate obstacolele între el și ea.

33. Postulat se numește un enunț care, deși nu este evident prin el însuși și nici demonstrabil, trebuie totuși să fie admis, fiindcă altfel nu putem demonstra un adevăr de care nu ne putem îndoi sau o operație a cărei legitimitate nu poate fi contestată. În afară de postulatele matematice, stabilite de Euclid în antichitate, Kant distinge două alte categorii de postulate: teoretice și practice. De cele teoretice s-a folosit în *Critica rațiunii pure* (vezi traducerea românească, 1969, pag. 227 și urm.), de cele practice în *Critica rațiunii practice.* Ideile de Dumnezeu, libertate și nemurire sînt după el postulate practice, fiindcă ceea ce exprimă ele nu sînt realități care să poată fi demonstrate logic, dar pe care trebuie să le admitem totuși în calitate de oameni care acționează moral.

34. Antropomorfism, reprezentarea lui Dumnezeu după natura ființei umane, atribuindu-i-se proprietăți omenești, pozitive și negative. Cel dintîi gînditor care a combătut antropomorfismul în istoria filosofiei

europene a fost filosoful grec Xenofan din Colofon (Asia Mică), întemeietorul școlii eleate din Italia de Sud. El a criticat religia populară și în special pe Homer și Hesiod, fiindcă atribuiseră zeilor vicii și păcate omenești, respingînd ideile lor antropomorfice și antropopatice despre zei. „Dacă boii, caii și leii, afirma el, ar avea mîini și ar putea picta și crea opere cu mîinile lor ca oamenii, boii s-ar servi de imagini în formă de boi, caii de imagini în formă de cai pentru a-și reprezenta imaginile lor despre zei". Credinței populare politeiste, el i-a opus concepția sa monoteistă și panteistă, căci după el nu există decît un Dumnezeu unic, imobil, imuabil, identic cu plenitudinea existenței: Dumnezeu este „Unul și Totul", ἕν και Πνα. Xenofan s-a născut prin 580 î.e.n. și a murit la adînci bătrînețe, prin 486 î.e.n.

35. „Fii un bun soldat, un bun tutore, de asemenea un arbitru integru; dacă ești citat ca martor într-o afacere dubioasă și nesigură, chiar dacă însuși Phalaris ți-ar porunci să depui fals și ți-ar impune sperjurul prin aducerea taurului, să consideri ca supremă nelegiuire de a prefera onoarei viața și de a pierde de dragul scumpei vieți ceea ce face viața demnă de trăit".

Phalaris a fost între anii 570 și 554 î.e.n., tiran al Agrigentului și a devenit celebru prin cruzimea lui. Se povestește că el a pus pe sculptorul Perilaos să construiască un taur din bronz, în care își ardea victimele, că și Perilaos a fost ars în acest taur și pînă la urmă Phalaris însuși.

36. *Leges obligandi a legibus obligantibus:* cei care fac legile au obligația de a le respecta.

37. *Laudatur et alget:* ea este lăudată și moare de frig. (Juvenal, I, 74).

INDICE DE NUME PROPRII*

Anaxagora din Clazomene (Asia Mică) (500—428 î.e.n.); filosof, matematician şi astronom grec. A profesat peste 30 de ani la Atena, de unde a fost silit să se refugieze la vîrstă înaintată, fiindcă fusese acuzat de asebie, adică de negarea zeilor oficiali. Anaxagora admitea un număr infinit de elemente primitive infinit de mici, răspîndite în spaţiul infinit, pe care le numea „germenii lucrurilor" sau „homeomerii". La început, homeomeriile erau într-o stare de confuzie generală, fiind amestecate fără noimă. Acestei stări primitive i-a pus capăt spiritul, inteligenţa, νοῦς, care, imprimînd într-un punct al haosului o mişcare circulară ce s-a dezvoltat continuu, extinzîndu-se în toate regiunile lui, a separat elementele pînă atunci amestecate, caldul de rece, uscatul de umed, subtilul de grosier, luminatul de obscur, punînd ordine în haos. Lumea evoluează fără încetare după înlănţuirea mecanică a cauzelor şi efectelor, fără să mai revină vreodată la ceea ce a fost, fără să mai aibă nevoie de intervenţia spiritului. Pămîntul avînd forma unui timpan, se află în centrul lumii, fiind susţinut de aer; Luna îşi primeşte lumina de la Soare, are cîmpii, munţi, văi şi fluvii şi este locuită ca şi Pămîntul; eclipsa de Soare se datoreşte umbrei Pămîntului. Planetele sînt însufleţite, posedă inteligenţă şi pot judeca; posedă afecte, se întristează şi se bucură.

Aristotel (384—322 î.e.n.), filosof grec; spiritul cel mai enciclopedic al antichităţii, dominînd majoritatea domeniilor de cercetare teoretică şi îmbogăţindu-le cu propriile lui contribuţii. În etică, el a susţinut

* La filosofii şi personajele care figurează în acest indice sînt relevate numai aspectele la care se referă Kant în cele două opere de faţă.

că nu există decît un singur bine, spre care năzuiesc toți oamenii: fericirea, care reprezintă scopul suprem, binele suveran. Iar ceea ce constituie trăsătura caracteristică, specifică, a omului, nu este nici viața, căci atît plantele cît și animalele au viață, nici sensibilitatea, căci și animalele posedă sensibilitate, ci rațiunea, a cărei folosire activă reprezintă fericirea lui supremă. Aristotel împărțea virtuțile în etice și dianoetice. Natura celor dintîi constă în evitarea extremelor, căci experiența ne învață că excesele sînt dăunătoare, în păstrarea măsurii în toate, a liniei de mijloc, curajul de exemplu constituind media dintre temeritate și lașitate, blîndețea media dintre mînie și indolență. Virtuțile etice au deci ca normă: μηδὲν ἄγαν, nimic prea mult. Virtuțile dianoetice constau în folosirea judicioasă a rațiunii atît în domeniul teoretic cît și în domeniul practic, în cel teoretic prin investigarea dezinteresată a adevărului, a adevărului de dragul adevărului, în cel practic prin descoperirea căilor celor mai potrivite care înlesnesc o activitate fecundă de toate zilele precum și o activitate creatoare. Cel mai mare grad de fericire o reprezintă după Aristotel o viață închinată cercetării dezinteresate, teoriei pure.

Cheselden, William (1688—1752), chirurg și oculist englez. Operația reușită făcută de el asupra unui orb din naștere a provocat o enormă senzație. Ea a prezentat și indicații prețioase asupra genezei senzațiilor vizuale.

Crusius, Christian August (1715—1775), fost profesor de filosofie și teologie la Leipzig; adversar al filosofiei lui Leibniz și Wolff, combătînd determinismul, armonia prestabilită și optimismul, precum și modul în care cei doi filosofi formulaseră principiul rațiunii suficiente, propunînd ca principiu suprem de gîndire: ceea ce nu poate fi gîndit, este fals; ceea ce nu poate fi gîndit ca fals, este adevărat. Distingînd între principiul cunoașterii lucrurilor și principiul lor real, Crusius susținea că în cunoaștere nu trebuie să se pornească de la conceptele vide ale ontologiei, ci de la experiența sensibilă, prin a cărei prelucrare se poate ajunge la concepte simple și la adevăruri raționale, necesare. El a combătut, de asemenea, argumentul ontologic, susținînd că din simple concepte nu se poate conchide asupra existenței reale a lucrurilor, că singurul garant sigur al existenței lumii externe îl constituie constrîngerea, care ne silește să credem în realitatea ei. Crusius a exercitat influențe asupra lui Kant în perioada gîndirii sale precritice.

Epicur (342—271 î.e.n.), filosof grec. După el sufletul omenesc este, ca şi corpul, un simplu agregat de atomi mai fini, care prin moarte se desface în elementele lui ce se împrăştie în univers: el nu este nemuritor. De aceea, moartea nu trebuie să ne înspăimînte: cît timp trăim, nu este moartea, iar cînd este moartea, nu mai sîntem noi. După concepţia sa morală, plăcerea este „începutul şi sfîrşitul vieţii fericite"; spre ea tinde orice fiinţă şi ea este unicul bun care merită cu adevărat să fie preţuit şi dorit. Dar nu orice plăcere merită să fie dorită, nu orice durere merită să fie evitată, căci se poate ca o plăcere să aibă ca urmare o durere mai mare şi o durere să aibă ca urmare o plăcere mai mare; iar o plăcere sufletească este de preferat unei plăceri fizice. Epicur distinge două specii de plăceri: plăcerea mobilă şi plăcerea stabilă, aceasta din urmă fiind superioară celei dintîi, fiindcă are ca rezultat liniştea sufletească, ataraxia.

Fontenelle, Bernard Le Bouvier de (1657—1757), nepotul marelui Corneille, el însuşi celebru scriitor francez, care şi-a cîştigat încă în viaţă fiind faimă prin bogăţia de spirit a operelor sale şi prin claritatea stilului său. El era considerat în vremea sa şi ca mare filosof. Ideea fundamentală a gîndirii sale a fost că nici în viaţă şi nici în literatură nu există adevăr care să nu poată fi înţeles cu ajutorul „luminilor raţiunii" şi că tot ceea ce nu poate fi înţeles este fals. Prin urmare atît religia cît şi poezia, al cărei farmec nu-l poate explica raţiunea, sînt false.

Henric al VIII-lea, rege al Angliei (1491—1547), sub care Anglia a abjurat catolicismul şi a adoptat reforma. El a avut şase soţii, a treia fiind Anna Boleyn, a cincea Catherine Howard, nepoata lui, care acuzate de adulter, au fost decapitate din ordinul lui, prima în 1536, a doua în 1542. Din ordinul lui a fost decapitat în 1535 de asemenea filosoful Thomas Morus, fiindcă în calitate de fost raportor al Consiliului de Stat, de fost membru al Consiliului Privat, de fost Mare Cancelar, funcţie din care demisionase în 1529, cînd Henric al VIII-lea a rupt-o cu Roma, a ofensat pe Anna Boleyn, refuzînd să participe la căsătoria ei cu regele, dar şi fiindcă el era împotriva separării de Roma. În 1540 a fost decapitat tot din ordinul lui şi Thomas Cromwell, care, în calitate de Mare Cancelar, executase pe Thomas Morus şi multe alte victime.

Hume, David (1711—1776), om de stat, istoric şi filosof englez. Prin modul cum a pus şi a rezolvat problema cauzalităţii, Hume l-a deşteptat pe Kant din „somnul dogmatic“, cum mărturiseşte el însuşi. Hume susţinea că spre deosebire de matematică, care are ca obiect raporturi între idei şi în care judecăţile se bucură de o certitudine absolută, fiindcă sînt rezultatul activităţii gîndirii pure şi se bazează pe principiul contradicţiei, în domeniul faptelor, care este dominat de principiul determinării cauzale, nu se pot obţine decît cunoştinţe probabile. În domeniul faptelor, orice efect fiind cu totul diferit de cauza care-l determină, nu putem spune niciodată a priori ce efecte vor urma unui eveniment. Din noţiunea de cauză noi nu putem deduce pe calea unei stricte analize noţionale şi bazaţi pe principiul contradicţiei, cum procedează matematica, noţiunea de efect, deoarece principiul cauzalităţii nu este un principiu de gîndire pură. Ceea ce ne îndreptăţeşte să afirmăm o legătură cauzală între două fenomene este experienţa: am văzut în trecut că un fenomen a fost totdeauna însoţit de un anumit efect şi de aici tragem concluzia că fenomene similare vor fi însoţite totdeauna de efecte similare. Experienţa este deci marele dascăl care ne învaţă cum să procedăm în lumea faptelor. Experienţei, Hume îi adaugă obişnuinţa: am văzut de mai multe ori că un obiect a fost însoţit de un altul şi de aceea de cîte ori vedem pe unul ne aşteptăm să-l vedem şi pe celălalt. Această soluţionare a principiului cauzalităţii de către Hume este ceea ce Kant numeşte scepticismul concepţiei sale. După Kant însă, principiul cauzalităţii este un principiu a priori al intelectului.

Hutcheson, Francis (1694—1746), filosof englez. Distingînd între înclinaţiile dezinteresate, care sînt calme şi durabile, şi pasiunile, care sînt oarbe şi trecătoare, între sentimentele de simpatie şi cele egoiste, Hutcheson afirma existenţa unui *simţ moral*, care se află la toţi oamenii şi care este călăuzit de raţiune, dar se sprijină şi pe experienţă. El compara iubirea oamenilor între ei, atita vreme cît nu este limitată de interese individuale, cu principiul gravitaţiei şi justifica iubirea de sine, susţinînd că noi ne iubim pe noi înşine, fiindcă sîntem părţi ale aceluiaşi întreg. Acţiunile oamenilor au o valoare cu atît mai mare cu cît ele procură mai multă fericire unui număr cît mai mare de oameni. Simţul moral este activ şi în sufletul necredincioşilor, fiindcă este independent de reprezentări teologice.

Juvenal, Decimus Junius, poet satiric latin, s-a născut în jurul anului 60 e.n. şi a murit la adînci bătrîneţe (135). În tinereţe, comandant de cohortă în Egipt şi Britania, demnitate care-i camufla un exil, el se stabileşte, începînd cam din anul 90, la Roma, desfăşurînd o activitate de retor. Firei sale posomorîte şi pesimiste îi ofereau din belşug obiect de satiră moravurile decadente ale societăţii nobile din Roma timpului său. Mult citite în antichitate, satirele sale constituiau în evul mediu obiect de studiu în şcoli.

Leibniz, Gottfried-Wilhelm (1646—1716), jurist, diplomat, istoric, matematician şi filosof german. Spiritul cel mai enciclopedic al vremii sale. Trăsătura caracteristică a gîndirii sale este tendinţa spre concilierea opoziţiilor, spre armonie. Ideea din sistemul lui Leibniz, faţă de care Kant se declară în dezacord în *Critica raţiunii practice,* este aceea de armonie prestabilită şi în legătură cu ea optimismul concepţiei sale. Conciliind noţiunea carteziană de substanţă, a cărei proprietate fundamentală este independenţa, cu noţiunea democritiană de atom, corpuscul simplu, indivizibil şi etern, el creează noţiunea de monadă (μονάς = unitate), cu ajutorul căreia explică întregul univers. Tot ce este material, argumentează Leibniz, este divizibil la infinit. De aceea, pentru a ajunge la adevărate unităţi indivizibile, trebuie să părăsim domeniul fizic, material, să păşim în domeniul imaterial şi să admitem că corpurile sînt compuse din părţi imateriale. Căci punctele fizice, atomii, sînt în adevăr fizici, dar nu sînt puncte. Iar pe de altă parte punctele matematice sînt în adevăr indivizibile, dar nu sînt reale. „Numai punctele metafizice sau substanţiale, unităţile incorporale asemenea sufletului, întrunesc în ele indivizibilitatea şi realitatea: monadele sînt adevăraţii atomi". Deşi limitate, ele sînt capabile de acţiune, sînt forţe active, sînt unităţi substanţiale. Ele sînt „adevăraţii atomi ai naturii", adevăratele „elemente ale lucrurilor". Ele constituie universul şi formează o ordine ierarhică, de la cele care se află pe treapta cea mai de jos şi care abia mai merită numele de monadă, şi urcîndu-se de aici la suflet şi apoi la spirit, pentru a sfîrşi cu monada supremă, cu Dumnezeu. Fiind aspaţiale, incorporale, puncte metafizice, monadele nu exercită influenţe unele asupra altora: ele nu au, cum se exprimă Leibniz, ferestre. Pentru a explica legătura dintre corpuri, care sînt agregate de monade inferioare, şi suflete, care sînt unităţi de monade superioare, Leibniz recurge la imaginea pe care o folosiseră ocazionaliştii: două ceasornice care, fiind perfect construite, merg în acelaşi

ritm, indicînd totdeauna aceeaşi oră. Căci cînd a creat monadele, Dumnezeu le-a creat astfel încît fiecare monadă, dezvoltîndu-se potrivit legii ei proprii, să concorde cu celelalte monade. Astfel, nu mai e nevoie de intervenţie constantă a divinităţii, în fiecare caz în parte, cum susţin ocazionaliştii, pentru a explica influenţele corpului asupra sufletului şi a sufletului asupra corpului. Nu numai sufletul şi corpul stau deci în concordanţă între ele, ci toate monadele din univers constituie o unitate în multiplicitate, se află într-o deplină armonie, pe care Dumnezeu a stabilit-o dintru început, o dată cu crearea lor. E ceea ce Leibniz a numit armonie *prestabilită*. Fiind creaţia lui Dumnezeu, lumea este cea mai bună dintre cîte erau posibile, cea mai bună în ansamblu, ca sistem, nu şi în amănunte. Dacă există rău metafizic şi moral în lume, se datoreşte faptului că lucrurile şi fiinţele din ea sînt finite. Dumnezeu a permis răul moral, căci fără el nu este posibilă virtutea. Răul îndeplineşte în lume acelaşi rol pe care-l joacă într-o compoziţie muzicală disonanţele sau într-o pictură umbrele: să-i pună în valoare frumuseţea. Lumea existentă, care este cea mai bună din cîte erau posibile, a fost concepută de Dumnezeu prin înţelepciunea lui, aleasă de el prin bunătatea lui şi realizată de puterea lui (ceea ce se numeşte optimismul concepţiei leibniziene).

Mandeville, Bernard de, născut în Olanda, dar de origine franceză, la 1670, s-a stabilit apoi ca medic la Londra, unde a murit în 1733. Mandeville a fost cel mai mare adversar al concepţiei optimiste a lui Shaftesbury. În lucrarea sa *Fabula albinelor* (1705) el susţine într-o formă poetic satirică că puterea şi înflorirea unei societăţi nu se bazează pe virtuţi, ci pe vicii, pe vanitatea, egoismul, şarlatania, nedreptatea indivizilor care o compun, că noţiunile etice sînt născociri ale stăpînilor pentru a domina masele.

Mendelsohn, Moses (1729—1786), scriitor filosofic evreu, ale cărui scrieri se caracterizau prin claritate, căldură şi omenia care emana din ele. A fost un reprezentant al luminismului. Repugnîndu-i extremele, el a adoptat ca gînditor o linie de mijloc între Wolff şi Locke, filosofia de şcoală şi filosofia populară. Adversar al panteismului şi ateismului, s-a străduit să demonstreze nemurirea sufletului şi existenţa unui Dumnezeu personal. Filosofia nu trebuie să se ocupe după el decît cu ceea ce poate face pe om fericit. Întemeind plăcerea şi neplăcerea pe senzaţii, a distins o nouă facultate sufletească, aceea a „sentimentului", pe care a numit-o facultatea aprobării, fiindcă sufletul omenesc ar dis-

pune originar de facultatea de a adopta o atitudine de aprobare și dezaprobare în fața obiectelor.

Mendelsohn a concurat împreună cu Kant la același premiu al Academiei din Berlin în 1763 și l-a obținut cu lucrarea *Tratat asupra evidenței în științele metafizice*. El a stat într-o prietenoasă corespondență cu Kant pînă la sfîrșitul vieții.

Montaigne, Michel, Eyquem de (1533—1592), scriitor și gînditor francez. În celebrele sale *Eseuri*, cu care a inaugurat un nou gen literar, din care primele două cărți au apărut în 1580, o a treia în 1588, iar toate împreună în 1595, a reluat scepticismul pyrrhonian, afirmînd că simțurile, fiind dependente atît de individualitatea schimbătoare cît și de împrejurări, de asemenea schimbătoare, sînt înșelătoare și nesigure; că nici intelectul nu este capabil să învingă relativitatea experienței sensibile; că atît lumea externă cît și lumea internă a omului se află într-o continuă schimbare, într-o permanentă devenire, fără existență durabilă și fără vreun punct fix de sprijin undeva; într-un cuvînt, că atît subiectul cît și obiectul se transformă fără încetare. Așa se explică anarhia doctrinelor filosofice. Dar scepticismul îi servește lui Montaigne nu pentru a dezaspera de existență, ci pentru a-și găsi drumul spre libertatea sa interioară. Idealul său nu este acela al lui Pyrrhon, ci acela al lui Socrate, care, prin recunoașterea ignoranței sale, căuta să descopere drumul spre libertatea conștiinței și suveranitatea personalității sale, și acela al lui Seneca, care năzuia spre liniștea sufletească, spre ataraxia, spre împăcarea cu natura.

Platon (428—347 î.e.n.), filosof grec, elevul lui Socrate, întemeietorul eticii ca disciplină filosofică. Concepția sa metafizică dualistă — o lume a Ideilor, neschimbătoare, imuabile, eterne, perfecte, și o lume a lucrurilor particulare, sensibile, mereu în devenire, trecătoare, copii ale Ideilor — oferea două perspective etice: una ascetică, de renunțare la viața pămîntească și de năzuință spre lumea eternă a Ideilor, întemeiată pe conștiința că lumea sensibilă, fenomenală, este efemeră, imperfectă, fără valoare; alta pozitivă, de afirmare a vieții, întemeiată pe conștiința că răul din viața pămîntească poate fi combătut, că atît viața individuală cît și cea socială pot fi ameliorate, că, prin mijloace adecvate, societatea poate fi astfel organizată încît să se apropie cît mai mult de lumea Ideilor, să semene cît mai bine cu eternul. Platon stabilește patru virtuți, numite și virtuți cardinale, pe care le deduce sistematic din părțile sufletului, fiecăreia din ele corespunzîndu-i o

virtute: părţii raţionale, care e şi conducătoare — înţelepciunea; părţii care însumează trebuinţele sensibile — temperanţa, adică stăpînirea de sine; părţii a treia, puterii, energiei de voinţă — curajul; iar deasupra acestor trei virtuţi, cuprinzîndu-le pe toate şi dominîndu-le — justiţia. Fiecare din aceste virtuţi şi toate împreună exercită asupra sufletului o acţiune de purificare, toate sînt κάθαρσις. Aşa cum în lumea Ideilor Ideea de bine este Ideea supremă, care le domină pe toate, în lumea sensibilă idealul care domină toate acţiunile omeneşti şi spre care tind toţi oamenii este fericirea. Platon reprezintă astfel o etică eudemonistă. Şi susţinînd, ca şi dascălul său Socrate, că virtutea este cunoaştere, el reprezintă de asemenea o concepţie etică intelectualistă.

Priestley, Joseph, născut în Anglia, la 1733, mort la Northumberland (Pensylvania) în 1804; chimist, filosof şi teolog englez. Ca chimist, a descoperit fenomenul de respiraţie al vegetalelor, bioxidul de carbon şi azotul. Ca filosof, a combătut materialismul metafizic, a reprezentat concepţia că esenţa materiei constă în forţa de atracţie şi de respingere a atomilor şi că în funcţie de aceeaşi forţă sînt atît fenomenele psihologice cît şi cele fiziologice. El preconiza, în locul analizei faptelor sufleteşti, o fiziologie a sistemului nervos, determinînd astfel psihologia ca pe o ramură a fiziologiei. A combătut de asemenea scepticismul lui Hume şi ateismul materialiştilor francezi. Ca teolog, a afirmat nemurirea precum şi învierea morţilor.

Rousseau, Jean-Jacques (1712—1778), filosof, pedagog şi scriitor francez. A exercitat o mare influenţă asupra lui Kant, ca de altfel şi asupra lui Goethe şi Fichte. Kant a citit imediat după apariţie lucrările lui Rousseau *Émile* şi *Noua Heloïse* şi le-a comentat cu căldură la cursurile sale. Kant însuşi recunoaşte, cînd spune în 1764: „A fost un timp cînd gîndeam că cercetarea adevărului constituie demnitatea speciei umane... Rousseau m-a scos din această eroare... Învăţ să cunosc adevărata valoare a omului". Influenţa lui Rousseau asupra marelui filosof, care a început să se exercite în perioada precritică, a continuat şi în cea critică. Imnul entuziast şi patetic pe care Kant îl înalţă datoriei (vezi pag. 175 a traducerii noastre din *Critica raţiunii practice*) nu reprezintă numai o simplă analogie cu imnul pe care-l înalţă Rousseau conştiinţei în *Profesiunea de credinţă a Vicarului din Savoia:* „Conştiinţă! Conştiinţă! instinct divin, glas nemuritor şi ceresc, călăuză sigură a unei fiinţe ignorante şi mărginite, dar inteligente şi libere; judecător infailibil al binelui şi al răului, care faci pe om asemenea lui

Dumnezeu! tu ești aceea care faci excelența naturii sale și moralitatea acțiunilor sale; fără tine, eu nu simt nimic în mine care să mă înalțe deasupra animalelor decît tristul privilegiu de a rătăci din eroare în eroare cu ajutorul unui intelect fără reguli și a unei rațiuni fără principii".

Socrate (469—399 î.e.n.), filosof grec, care a exercitat o enormă influență asupra gîndirii grecești din timpul său. În domeniul etic el susținea că fiecare om năzuiește prin firea lui spre fericire și că, deci, fiecare are nevoie să cunoască drumul care duce la fericire, mijloacele cele mai indicate spre a ajunge la ea, căci adevărata virtute stă în cunoașterea acestui drum, a acestor mijloace. După el, toate lucrurile făcute din virtute sînt frumoase și bune, toate sînt folositoare fiecărui om în parte și societății în ansamblul ei. Cine cunoaște natura virtuții nu poate să acționeze decît în conformitate cu ea, căci altfel ar însemna să acționeze conștient împotriva propriei lui fericiri. După el, nimeni nu acționează rău în mod voluntar, nimeni nu este rău cu intenție. Revendicîndu-se de la Socrate și pretinzînd că fiecare îi interpretează cel mai just gîndirea, au luat naștere, după moartea lui, școlile zise socratice: cinicii, cirenaicii, megaricii. Cinicii susțineau că virtutea constă în lipsa de nevoi, în sobrietate, în simplitate și că cine a atins treapta virtuții disprețuiește convențiile sociale, moravurile, familia, statul, patria (Antistene, fondatorul școlii, se considera cetățean al lumii). Cirenaicii considerau drept bunul cel mai înalt în viață plăcerea (ἡδονή) fizică și spirituală, susținînd că numai prezentul ne aparține, nu trecutul care nu mai este, nici viitorul care nu este încă și nu se știe dacă va veni, că fericirea se compune din momente de plăcere, că deci nu trebuie să fim mîhniți de trecut, nici preocupați de viitor, ci că trebuie să gustăm plăcerile pe care ni le oferă prezentul, clipa de față. Megaricii susțineau, împreună cu Parmenide, că existența este una, că nu există nimic care să fie diferit de ea, că nimic nu se naște și moare, că nimic nu se schimbă, dar de acord cu Socrate determinau această existență ca find Binele, deși i se dau diferite denumiri: rațiune, înțelepciune, Dumnezeu etc.

Spinoza, Benedictus (1632—1677). A reprezentat o concepție panteistă despre lume, susținînd că nu există decît o singură substanță infinită și eternă, pe care el o identifica cu natura sau Dumnezeu, care este înzestrată cu o infinitate de atribute, dintre care noi nu cunoaștem decît două, gîndirea și întinderea, fiecare din ele diversificîndu-se în

ceea ce Spinoza numeşte moduri, adică lucruri particulare. Totul în natură este strict determinat. Dacă Imm. Kant putea fi de acord cu Spinoza în ce priveşte negarea de către acesta a reprezentării antropomorfice a lui Dumnezeu şi chiar cu ideea că Dumnezeu este *ens realissimum* sau *omnitudo realitatis,* el nu putea accepta ideea filosofului de la Amsterdam că natura i Dumnezeu sînt identice, căci după Kant natura reprezintă ansamblul *fenomenelor* în spaţiu şi timp, deci nu este o realitate în sine; nici ideea că lucrurile decurg din Dumnezeu potrivit unei deducţii logice, căci după Kant Dumnezeu este supramundan şi lumea este opera unui act de creaţie divină; şi nici ideea că noi am avea despre Dumnezeu o "cunoaştere adecvată", căci, dacă noi putem avea despre Dumnezeu "idei raţionale", cum spune Kant, acestor idei nu le corepunde nimic în intuiţie, deci ele sînt lipsite de valoare ştiinţifică. Dar ceea ce-i repugna în deosebi lui Kant în sistemul lui Spinoza era faptul că oamenii, ca simple moduri, nu dispun de libertate, nu sînt autonomi.

Vaucanson, Jacques ee (1709 - 1782), tehnician francez. Printre invenţiile sale senzaţionale pentru vremea sa au figurat un flautist automat. un automat care bătea toba şi dnta din flaut, un jucător automat de şah, o raţă care ciupea grăunţe şi le înghiţea.

Voltaire, François-Marie (1694—1778), cel mqi 1enumit reprezentant al luminismului francez. Mai mult receptiv decît creator, el a transplantat idei engleze în cultura franceză, "reunind, cum s-a exprimat un mare istoric german al filosofiei, W. Windelband, filosofia mecanicistă a naturii a lui Ne·ton, empirismul epistemologie al lui Locke şi filosofia morală a lui Shaftesbury din punctul de vedere al deismului", sau cum s-a exprimat un alt istoric german al filosofiei, K. Vorländer, el "nu a fost un gînditor sistematic, ci numai un entuziest şi un abil propagandist şi popularizator de idei străine". Voltaire a combătut cu vigoare superstiţiile, intoleranţa şi fanatismul bisericii - vorbele lui: *Écrasez l'infâme* [l'infâme = biserica] au rămas celebre —, a combătut ateismul de pe poziţiile sale deiste, susţinînd că *„dacă Dumnezeu nu ar exista, ar trebui să-l inventăm“*. El a luat. împotriva lui Rousseau, apărarea culturii şi a afirmat ideea de progres, prezentînd istoria umanităţii ca pe o luptă a omului pentru progres şi instrucţie. El a combătut optimismul concepţiei lui Leibniz în lucrarea moral-satirică intitulată *Candide* (1759). Combătînd mai întîi nemurirea, el a afirmat-o apoi ca pe o speranţă, pe care a întemeiat-o pe considerente morale. În

Poemul asupra Lisabonei, pe care un cutremur de pămînt o distrusese în 1755, el scrie:

Un jour tout sera bien, voilà notre ésperance,
Tout est bien aujourd'hui, voilà notre illusion.

Ca iluminist el însuși, Kant, care citise operele lui Voltaire, i-a adoptat unele idei, printre care ideea de a întemeia existența lui Dumnezeu pe morală, nu pe metafizică, și ideea că rațiunea ne învață cu aceeași certitudine ce este virtutea și viciul cum ne învață că *2+2=4.*

Wolff, Christian (1679 - 1754), matematician și filosof german; reprezentant de seamă al iluminismului german; creatorul primului sistem filosofic raționalist german nu numai prin faptul că a apărat drepturile rațiunii împotriva principiului autorității și că a întemeiat filosofia pe rațiune, ci și fiindcă a căutat să gîndească cu noțiuni clare și să procedeze metodic. Stînd sub puternica influență a filosofiei lui Leibniz, pe rare, ceea ce nu făcuse Leibniz însuși, a sistematizat-o, el a manifestat și independență de gîndire, refuzind să adopte ceea ce era mai original în filosofia leibniziană: monadologia și armonia prestabilită. Distingînd în suflet două facultăți deosebite, facultatea cunoașterii și facultatea voinței, el a căutat să fundeze pe ele intreaga știință rațională, pe care o împărțea in filosofie teoretică sau metafizică și filosofie practică (morală). Manifestînd însă cea mai mare independență față de Leibniz în domeniul moral, el a pus ca ideal etic alătur de principiul fericirii, pe care-l afirmaseră în antichitate Platon, Aristotel, stoicii și-l reluaseră în timpurile moderne englezii, între alții Locke, principiul perfecționării, care stă în legătură necesară atît cu rațiunea și legile naturii cît și cu principiul fericirii, principiul perfecționării deschizînd calea spre desăvîrșirea personalității noastre, spre realizarea scopurilor naturii noastre. După el, binele este independent de voința lui Dumnezeu, deci morala este independentă de teologie, căci și ateiștii sînt morali, și regulile morale ar fi valabile chiar dacă nu ar exista Dumnezeu, căci ele sînt stabilite de rațiune. Kant avea o mare stimă pentru Wolff, pe care-l considera ca pe creatorul spiritului de temeinicie în Germania.

POSTFAȚĂ

CUPRINSUL

I. ECOUL

„Din toate operele remarcabile ale acelei vremi emană un spirit de sfidare și de răzvrătire împotriva întregii societăți germane, așa cum era ea atunci".

(FR. ENGELS)

Ultima filă, întoarsă și ea, lasă gîndul sub puterea ecoului. Ecoul în istorie, în oameni și în evenimente; viu controversatul ecou privind valoarea cercetărilor lui Kant asupra moralei, care vizau în fond o nouă explicare a omului.

Căci încheierea lui Kant, ca și plusul de cunoaștere obținut pe parcursul elaborărilor sale constituie mai curînd o poartă deschisă spre înțelegerea *unei noi așezări posibile a raportului dintre om și lume*, proiectînd ca necesar un sens superior al vieții, un sens al destinației omului, decît o simplă pedagogie tradițională a cumințeniei morale, pe care filosoful o pune derutant și liniștitor în pre-încheierea criticii sale, ca un hîtru fiu rătăcitor întors acasă și acceptînd canonul supușeniei după nemaipomenita și suculenta aventură a rătăcirilor sale. Ceea ce întrevede, de fapt, Kant este *o pedagogie socială imaginată la scara istoriei,* respectiv statuarea unei noi conștiințe de sine a omului, care, făcînd din sine-însuși *scop* și depășind prin chiar acest fapt momentul degradării sale într-un simplu *mijloc,* declanșează totodată impulsul de energie inovatoare, apt să pună condiția omului în concordanță cu demnitatea și aspirațiile sale.

Din această deschidere a filosofiei sale morale vine ecoul ei prelungit în timp.

Kant intuiește și descoperă treptat, pe parcursul cercetărilor sale morale, existența unui inepuizabil potențial de forță umană spirituală în spațiul lipsit de contur și vag detectat al moralității; sesizează și reține confuzia extremă, dusă pînă la mis-

tificare a valorilor ei, reliefată în conversația rafinată a saloanelor sau în limbajul nu mai puțin duplicitar al practicilor religioase; preconizează în consecință, prin programul cercetărilor sale, să pună în lumina unei **critici a rațiunii practice** ceea ce omul și epoca posedă ca potențial moral, altfel ascuns, făcînd posibilă solicitarea interesului general pentru chemarea la viață și dinamizarea acestei forțe spirituale nepusă în valoare. Întreaga problemă a moralei kantiene se constituie din necesitatea înzestrării omului și a umanității cu conștiința propriei sale energii morale, vizînd angajarea și ridicarea sa dincolo de condiția acelui timp, condiție nedemnă de om, dar de a cărei nedemnitate omul însuși era abia pe cale să ia act, complăcîndu-se încă în liniștea împăcată cu sine a propriei sale inerții, ca neștiind și necrezînd că ar putea schimba ceva prin inițiativa căutării unei alternative. Kant designează, astfel, prin formularea devenită celebră: *„legea morală în mine“* acea dimensiune a umanului care „sporește la infinit valoarea mea ca inteligență prin personalitatea mea“, și „îmi determină existența în vederea unui scop“, distingîndu-se de *„cerul înstelat deasupra mea“* (raportul omului cu infinitul naturii), sub a cărui necuprinsă întindere omul se simte strivit și neputincios.

În spiritul concluziilor explicite ale filosofului, morala urmează a fi ca atare pusă în drepturile ei nu dintr-un purism bigot, ascultînd de comanda străină a unei religii, nici numai în vederea unei oarecare înțelepciuni domestice, simplă abilitate căutînd liniștea unei conviețuiri și vecinătăți.

La Kant, morala capătă înțelesul unui principiu existențial, dă expresie unui conținut al rațiunii practice apt să reglementeze starea treburilor obștești în numele unui interes general. Din retrospectiva deceniilor care au urmat, o asemenea semnificare pur morală a efervescenței în jurul unei problematici privind interesul general va fi apărut inevitabil nu numai ca anacronică, ci confuză și chiar mistificatoare, într-o epocă în care ritmul între timp accelerat al evenimentelor dădea contur de sine-stătător domeniului politic și îl plasa în planul din față al scenei, lăsînd în spate și cu roluri secundare religia și morala. Dar timpul lui Kant este, sub acest raport, un timp al genezei. Kant dă curs gîndirii care se desprinde critic de trecut, cînd forma acestei desprinderi nu-și aflase încă par-

ticularitatea naturii sale și ezita în căutarea propriilor sale suporturi și energii, încă ascunse. Politicul nu-și căpătase înfățișarea de mai tîrziu și nu se putea încă descoperi prin distingerea contururilor sale, cîtă vreme apărea el însuși sub o haină de împrumut și își dibuia temeiurile autonomiei sale față de religie, pînă atunci forma dominantă a conștiinței, prin mijlocirea criticismului contestatar și insurgent al filosofiei lui Kant. Punînd morala în opoziție cu religia și desprinzînd-o astfel din imperiul puterilor extra-lumești, Kant se înscrie în linia gînditorilor care repetă, în noi condiții, actul prometeic al aducerii focului pe pămînt, smulgîndu-l din tezaurul sacru de secrete al zeilor. Investind morala cu predicatele interesului general, Kant ridică interesul general, iar prin intermediul acestuia sensul politic al întrebărilor și durerilor timpului, la o semnificație de valoare pe care, în afara religiei, numai morala o mai poseda și o putea revendica. Dar Kant nu premeditează această travestire, ci îi dă numai curs, travestirea aparținînd mersului însuși al istoriei. În geneza ei modernă, politica parcurge această metamorfoză. Dacă religia a putut fi, în afara propriei sale semnificații și îndeletniciri, forma posibilă a politicului în Evul Mediu, atunci se poate constata, cu același temei, că morala — fără să-și piardă propria ei determinație — îndeplinește în spațiul de geneză al vremurilor moderne rolul de matrice spontană și temporară, naturală a politicului în curs de constituire. Trecerea de la forma religioasă a dominației spirituale, la forma politică deschisă, ca expresie nemijlocită a economicului, cunoaște, astfel, această mijlocire, cel puțin în forma *germană* a acestei treceri și totodată tentația, în sfîrșit iluzia unei morale autonome și a unei voințe morale practice aptă să schimbe radical condiția omului în virtutea propriului său mecanism interior.

Kant și filosofia sa morală ridică la nivelul gîndului procesul contradictoriu al acestor mutații cu caracter istoric, surprinse sub aspectul *fluenței* lor, purtînd de aceea amprenta acestei indefiniri; în același unic context *spiritul temerar* (acea notă de sfidare și răzvrătire) se împletește și se împacă cu o mai tîrziu evidentă miopie teoretică, decurgînd din faptul elementar că teoria acestor mutații, căreia i-ar fi revenit să ex-

plice ceea ce tocmai se petrecea, se afla ea însăși în curs de elaborare.

Tot de aici derivă ambiguitatea climatului de aspră confruntare cu duplicitatea condiției umane și totodată de romantică încredere în om a textului kantian.

În filosofia sa morală, Kant este un romantic; un romantic al înnoirilor, critic și militant. Un raționalist romantic, de un anti-scepticism care cheamă la acțiune, chiar dacă acțiunea sa vizează spațiul relațiilor umane abia prin medierea auto-perfecționării morale și reduce interesul general la o morală a acestei auto-perfecționări. Romantismul lui Kant prefigurează și anunță nevoia, apărută în epocă a unei conștiințe-de-sine, în ultimă instanță politică și integrînd în același spațiu întregul cîmp al disponibilităților umane maturizate: cunoaștere, judecată, acțiune. Romantismul lui Kant, militant în sensul activismului său înnoitor (și în aceste limite, din familia romantismului revoluționar) vine să corecteze, în parte, rigoarea la prima vedere dogmatică — și criticată sub această închistare — a raționalismului său radical. Căci rigoarea raționalismului său, căutînd să descopere mai curînd puritatea formelor gîndirii decît suplețea lor, este totuși dinamizată de o indefinită fluență, spontană și intuitivă pe alocuri a categoriilor, aflîndu-și astfel în această acceptare (romantică) a reconstituirii progresive a mișcării, granița propriului său rigorism. Kant tinde să împace un raționalism teoretic absolut cu aptitudinea de a vedea în ceea ce există nu numai o limită, finitul, ci și posibilitatea depășirii acestei limite într-o dezvoltare și auto-depășire in-finită. De aceea, textul său nu poate fi înțeles pînă la capăt fără o anumită *de-mitizare a purității raționalismului său*. Esoterismul lui Kant e mai curînd o legendă, decît adevărul viu al filosofiei sale, dar o legendă care a făcut epocă, închizînd în spațiul unei cazuistici de inițiați patosul unei filosofii care viza adeseori la o comunicare directă și la ecou în spiritul și în acțiunea practică a oamenilor. Se știe, dar se uită totuși ușor, că cititorul găsește pe prima pagină a *Criticii rațiunii pure* vestitul text din Bacon de Verulam pus anume de Kant pentru a spune prin cuvîntul unui mare precursor, ceea ce el însuși avea în vedere: „... oamenii ... să fie convinși că noi nu clădim temeliile unei secte filosofice ca

oricare alta..., ci pe acelea ale bunăstării și ale demnității omenești".

Ar mai fi de notat, ca un detaliu marginal — dar grăitor, că nota de ermetism a limbajului său filosofic îl învăluia, totodată, pe autor ca într-o mantie protectoare, lipsit cum era de orice altă apărare împotriva climatului de suspiciune și persecuție, ambele politice, în care trăia și lucra la fundamentele iconoclaste ale criticismului său. Căci Kant scria și publica sub cenzură. Ceea ce revine la a spune că în limitele dezvoltării Germaniei din timpul său și în formele decurgînd din caracterul culturii și al practicii social-politice corespunzătoare, Kant apare și se manifestă — în ciuda discreției sale — ca un gînditor revoluționar, iar gîndirea sa dă expresie filosofică revoluționarismului epocii. De aci și romantismul său militant, în esență critic pînă la radicalism față de climatul epocii pe care îl vedea viciat de convenționalism, lașitate spirituală și filantropie filistină; căruia îi contrapunea o altă lume posibilă și un alt statut al omului.

Această altă lume posibilă nu are încă realitate și contur. E numai o nevoie și o absență. Confruntările epocii sînt încă lipsite de conceptul lor. Kant știe că fără concepte totul se reduce la necunoaștere, lîncezeala spiritului și neputință. Dar reducînd sfera „rațiunii practice" la domeniul moralei, cîmpul *de dincolo de moralitate* nu este reținut decît ca *moment* al acesteia, cum se întîmplă cu noțiunea de **„interes general"** și — din lipsă de alte precizări — cu aceea de **„revoluție"**, care rămîn în textul kantian simple noțiuni demonstrative, neridicate la concept. Rezultatul va fi ambiguu:

1. morala cîștigă în dinamismul ei interior prin conținutul de natură politică și realismul pe care îl asimilează *de fapt*, dar

2. își micșorează soliditatea raționalității sale, lăsîndu-se descoperită în fața criticii, adeseori excesivă, prin statuarea sa ca principiu fundamental al rațiunii practice și reducerea tuturor celorlalte condiționări ale realității umane în poziții subordonate, ca nesemnificative.

Ecoul prelung al filosofiei lui Kant va duce cu sine peste timp și va amplifica inevitabil adevărul acestei nepotriviri.

II. TEXTUL ȘI LECTURA

„Așadar, pentru determinarea
obligației morale... Kant n-a avut altceva
decît forma identității,
a necontrazicerii de sine"...
„acestea sînt determinări absolut formale"

(HEGEL[1])

Între text și lectură se interpune succesiv spiritul modificat al timpului, care lucrează. Orice lectură în timp devine cu necesitate un raport între timpul textului și timpul lecturii, între spațiul epistemologic al textului și acela al lecturii. Dar stabilirea cu rigurozitate a datelor unui asemenea raport și decuparea textului unui timp anterior din spațiul epistemologic în care are loc lectura întîmpină atît de multe dificultăți, încît operația rămîne nedecisă, netranșantă iar gîndirea critică și depășirea pozitivă a limitelor de gîndire aparținînd unei epoci trecute străbate printre furcile caudine ale acestei indefiniri și poartă însemnul acestei indistincții.

Un model întrucîtva concludent pentru acest gen de ambiguitate poate fi găsit, de pildă, la Hegel, și anume în cercetarea sa directă asupra filosofiei lui Kant.

Hegel are meritul de a fi descifrat în succesiunea concepțiilor filosofice aparținînd lui Kant, Fichte și Schelling nu o simplă întîlnire și confruntare de idei arbitrare, ci **mersul** pe care l-a luat gîndirea epocii. „În aceste filosofii este consemnată și exprimată în forma gîndului revoluția la care a înaintat în ultimul timp spiritul în Germania. Succesiunea lor conține mersul pe care l-a luat gîndirea"[2]. E un moment al istoriei universale, cuprins și integrat în realitatea unitară a acesteia, dar care se diferențiază prin modul său de manifestare în condiții de dezvoltare determinate, radical deosebite. „În

---

[1] Hegel, *Istoria filosofiei*, Ed. Acad., București, 1964, vol. II, pp. 61.-617.

[2] *Ibidem*, p. 571.

Germania — scrie Hegel —, acest principiu (e vorba de „revoluția la care a înaintat... spiritul", de „mersul pe care l-a luat gîndirea" și totodată de modul „lăuntric" în care au participat popoarele la acest moment) a țîșnit ca gînd, spirit, concept; în Franța el a năvălit vijelios în afară, în realitate"[1].

În prima judecată, Hegel caută și indică conceptul acelor filosofii, respectiv „revoluția" la care a înaintat în ultimul timp spiritul, „mersul" pe care l-a luat gîndirea.

În a doua judecată, lipsește un concept al diferențierii și nu se indică decît neidentitatea formei, aparent și mai curînd exterioară a acestei diferențieri. În Germania: gînd, spirit, concept; în Franța: năvălire vijelioasă în afară, în realitate. Hegel nu ajunge, nici el, să ridice la concept „năvălirea vijelioasă în afară, în realitate", deci să aducă sub conul de lumină adevărul acestei „năvăliri"; după cum *forma germană* rămîne, și ea, sub specie descriptivă. Se întrevede o căutare, la Hegel, dar o căutare prin tatonări încă neconcludente. Constată, astfel, că față de sarcina filosofiei de *a sesiza esența cea mai profundă a necesității*, conceptul, Kant — deși stabilește formal natura acestei sarcini — ajunge numai la natura abstractă a rațiunii; de altă parte, denotă „o lipsă de adîncime și o lipsă de vlagă, care se oprește la negativ și la critic"[2].

Dincolo, însă, de această „negativitate" și „critică" Hegel însuși înaintează cu greu sau bate pasul pe loc de fiecare dată cînd este abordată sfera practicului, iar aici problema-cheie a epocii, libertatea. Hegel persistă, descriptiv, în ideea sa că francezii concep acest principiu, al libertății, „din punctul de vedere al voinței", în timp ce „Kant a stabilit același principiu, dar mai mult pe latura lui teoretică"[3]. Francezii „au simțul realității, al acțiunii, al executării pînă la capăt; la ei reprezentarea trece în mod nemijlocit în acțiune. Astfel, oamenii s-au întors practic spre realitate"[4]. Această descriere tinde să împlinească lipsa unui concept. Hegel designează, de fapt, aici nu o oarecare înclinare nativă spre acțiune și eficiență practică a francezului, care i-ar lipsi prin natură spiritului german, cît

[1] H e g e l, *Istoria filosofiei*, vol. II, p. 571.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem*, p. 585.
[4] *Ibidem*, pp. 583 - 586.

faptul că în Franța, datorită condițiilor în care s-a desfășurat dezvoltarea sa anterioară, se constituise o clasă determinată a societății, care se impunea prin energia și eficiența activității sale practice, ajungînd astfel la conștiința propriilor sale interese și posibilități, acționînd ca clasă — pe calea confruntării deschise cu ierarhia tradițională (regalitatea, biserica, nobilimea) — pentru ocuparea și recunoașterea poziției sale de fapt. Se constituia, pe această cale, o modalitate relativ nouă a practicii, și anume **practica politică,** în orice caz nouă prin conținutul și forma ei, prin amploarea participării, prin semnificația pe care o capătă pentru viața practică a omului, a cărui existență se amplasa progresiv în sfera de acțiune a politicii, devenea treptat nemijlocit politică, încît însăși ființarea omului se anunța ca o ființare politică. Maturizată și exprimată în forma Revoluției franceze, această *practică politică* nu putea să apară, în spațiul încă slab dezvoltat și de aceea inert al societății germane, decît ca „năvălire vijelioasă în afară". Iar întîrzierea unei dezvoltări similare în Germania și lipsa corespunzătoare a unei practici politice în măsură să producă o conștiință lucidă asupra *naturii politice* a relațiilor sociale și a raporturilor de forță care se confruntau este reținută de Hegel în forma cunoscutei sale butade: tichia de dormit pe capul german, care preferă să opereze în interiorul ei. Ascuțișul antifilistin al caricaturii nu acoperă, evident, lipsa conceptului care trebuia suplinit.

Confuzia cu privire la natura practică a relațiilor reale producea substituiri și intervertiri de planuri în concepte și interpretări.

Din perspectivele acestei critici, rămasă la stadiul metaforic, Kant însuși e mai lesne de înțeles. Schematic vorbind, Kant este solicitat de mișcarea reală și de idei a timpului său să ridice la concept acel rezervor de energie umană care îl putea smulge pe om din condiția indemnității sale, strivit cum era sub autoritatea discreționară a prinților bisericii și a regilor pămîntului. În Franța se preliminau mișcări de răsunet și cursul nou al evenimentelor întrecea așteptările, în timp ce liniștea germană era semnul lipsei de vlagă, iar Kant căuta răspuns la această nevoie vitală de forță, care nu putea veni din credința în cer, ci din pregătirea și solicitarea inițiativei

umane. În religie, omul este pentru Dumnezeu. Kant răstoarnă această relație, căci — cum va observa Hegel — „acel ceva pentru care trebuie să existe toate este omul, conștiința de sine, dar luată ca toți oamenii în genere“[1]. Și mai departe: „Conștiința despre această acțiune, ca mod abstract, este filosofia kantiană“[2]. Ca mod abstract, pentru că reintroducînd esențialitatea în conștiința de sine, Kant nu găsește în practica epocii sale o altă realitate pe care s-ar putea întemeia, decît semnalul dat de aspirația reflexivă a timpului de *a viza altceva* și presupoziția subiectivă privind aptitudinea omului de a se depăși pe sine din *impulsul propriei sale voințe.*

Apelul la morală devine, prin aceasta, instrumentul kantian al deschiderii spre acțiune.

La Kant, morala apare nu numai ca un teren al luptei între un nou principiu al existenței umane, care semnifică binele, și inerția în obscuritatea unei existențe fără ideal, răul, ci totodată ca o condiție a luptei și un instrument al ei.

Din absența unei descifrări *sub specie politică* a tendințelor care se anunțau, semnele timpului sînt receptate cu prioritate sub aspectul impulsului pe care îl dădeau unei schimbări în planul moralei, și anume de la acceptare și inerție la contestare a condiției existente și preluarea inițiativei. Ceea ce în Franța se petrecea în elanul „năvălirilor vijelioase în afară“, gîndirea lui Kant viza să obțină pe calea elanului interior, sub impulsul voinței bune, ca lege a rațiunii practice. Kant este înclinat să vadă în morală, ca fiind autonomă, posibilitatea rupturii cu religia și totodată rezervorul de forță necesar rupturii cu orice supunere oarbă, ceea ce corespundea unei eliberări și se contura ca o cale lăuntrică de eliberare în afară. Morala era văzută în conexiune cu un „interes general“, căruia i se ignora forma sa politică, dar chiar prin aceasta este adusă în planul din față al scenei și luată ca obiect de cercetare sistematică, ca temă majoră a filosofiei și a omului. Semnificația interesului crescut al epocii pentru cercetarea moralei stă în conținutul politic care implicit i se atribuia.

---

[1] Hegel, *op. cit.*, p. 586.
[2] *Ibidem.*

Kant, prins într-un joc de aparențe și substituiri, se angajează la o *Critică a rațiunii practice*, considerînd-o Prolegomena pentru o știință a acțiunii și eliberării umane. Morala lui Kant are, și ea, în vedere auto-perfecționarea omului, dar pentru a o proiecta în exterior, spre lume, în vederea unui interes uman general și nu spre a-și fi suficientă sieși, iar prin aceasta se deschide spre acțiune politică și devine aptă să se atașeze unei politici, care face din umanism crezul ei consecvent. Or, prin chiar această tendință de extindere în afară a propriei sale dimensiuni, prin asimilarea spontană și neștiută a unei problematici în esență politice, morala lui Kant face pasul decisiv spre o înțelegere radical nouă și modernă a locului și a semnificației sale. Kant procedează la dislocarea moralei din lumea cerului pentru a o implanta în conștiința-de-sine a omului, iar omul — cum observase Hegel — apărea încă aci nu ca întors în-sine, introvertit, ci privit în sensul semnificației sale universale, ca toți oamenii în genere, deși într-o formă abstractă.

În limitele interpretării de către Kant a problemelor timpului său, opțiunea sa pentru *morală ca domeniu al rațiunii practice* este de **natură politică,** dar aproximînd un sens al politicii opus celui tradițional și oficial, în care *politica* este înțeleasă nu ca un raport real al intereselor umane care se înfruntau, ci ca un meșteșug al conducerii, un mecanism al cărui angrenaj se mișca în afara problemelor reale ale omului și ale comunității sale, deci în afara interesului său și fără să-l solicite la participare, ci ținîndu-l deoparte, într-o stare de apatie și dezinteres. Conceptul politicii nu depășea înțelesul, în fond degradat, al abilității în ținerea socotelilor unei cancelarii regale și în apărarea intereselor corespunzătoare de castă, conform principiului: fii prudent ca șarpele. În timp ce, dimpotrivă, morala părea a spune: fii simplu ca porumbelul. Încît, între modalitatea ascunsă a acestui tip de prudență (viclenie) și aceea a atitudinii deschise, oneste părea a se consuma opoziția dintre politică și morală, iar la întrebarea: care, dintre cele două, trebuie să fie recunoscută ca superioară, Kant nu ezită să indice (în acest raport de viclenie și onestitate) *morala.* E o totală confuzie de planuri, ca și cum morala n-ar exprima decît realul în puritatea adevărului său, iar politica numai duplicitatea, ascunderea sau travestirea realului și sacralizarea acestei tra-

vestiri. Dar tocmai această totală confuzie în planul conceptelor, care era a epocii, trebuia depășită și gîndirea căuta o ieșire într-un timp cînd realitatea însăși nu oferea încă o ieșire posibilă și reproducea — dimpotrivă — condițiile obiective ale acestei travestiri. Fenomenul este complex și nu poate fi corect înțeles decît în această complexitate a sa. Kant însuși, sub acest raport, *nu știe* mai mult decît timpul său, dar știe cel puțin că trebuie găsit punctul de ruptură din acest cerc vicios.

Soluția pentru care optează Kant urmează să fie descifrată și criticată în lumina acestei *dominante a timpului*. Problema nu constă, aici, în a-i căuta lui Kant circumstanțe atenuante pentru erorile sale; nici numai — ceea ce rămîne totuși important — în a manifesta o simplă consecvență formală în gîndirea critică, pe temeiul general al determinismului istoric; dar constă în recunoașterea faptului că numai o modalitate de interpretare receptivă la confuzia teoretică a timpului este în măsură să traducă în termenii accesibili spiritualității contemporane un asemenea *moment de ruptură* în istoria gîndirii umane, moment de *„revoluție în filosofie“* ca acela pe care îl inițiază Kant. Eroarea de gîndire ar consta în înclinația spontană de a i se atribui unei perioade anterioare, respectiv aceleia în care Kant își elaborează criticismul său filosofic, conștiința la care ajunge abia o perioadă ulterioară. Or, „revoluția în filosofie“ care începe cu criticismul lui Kant urmează să fie descifrată, în ceea ce privește *începutul ei*, prin prisma problematicii noi care apăruse într-un *spațiu epistemologic neutilat cu mijloacele propriei sale reconsiderări critice* și constrîns *să înceapă* tocmai cu căutarea și elaborarea dificilă a acestor mijloace teoretice noi. E o ieșire a gîndirii din cercul ei vicios în căutarea propriilor sale concepte noi, și este, totodată, conștiința filosofică relativ maturizată a acestei necesități, chiar atunci cînd *conceptul rupturii* este abia pe cale de a fi elaborat și este încă prins în strînsoarea vechilor semnificații. Engels nu era numai un tînăr rebel, înflăcărat de ideea depășirii „neputinței“ germane, dar și un gînditor în măsură să descifreze complexitatea dialectică a istoriei, cînd scria: „Revoluția politică din Franța a fost însoțită de o revoluție filosofică în Germania. Kant a fost cel care a început această

revoluție; el a răsturnat vechiul sistem metafizic..."[1]. Kant a *început* această revoluție. El a *răsturnat* vechiul sistem metafizic. Iar în planul „rațiunii practice" această **răsturnare** se exprimă prin postularea ***autonomiei*** omului. E o răsturnare care nu depășește planul spiritului, respectiv gîndirea conceptuală despre om; în aceste limite însă problemele omului nu mai aparțin unei sfere supra-naturale, față de care omul s-ar afla într-un raport de servitute; după cum ele nu aparțin nici simplei naturi (primitive), care l-ar încătușa în orbirea pasiunilor și instinctului, cu neputință de controlat și stăpînit. Sensul autonomiei este libertatea omului de a-și atribui sieși, nu unor forțe necontrolate de el, meritul și răspunderea propriei sale dimensiuni umane. Omul e pus față în față cu sineînsuși, distingîndu-se astfel — cel puțin în planul teoriei — punctul de inserție între 1) realitatea de fapt a ființării omului ca individ și 2) condiționarea *umană* a acestei ființări. Marx va observa, ca premisă materială a întregii istorii, că oamenii au plecat întotdeauna de la ei-înșiși. Kant se află în direcția unei asemenea înțelegeri, deși purtînd încă povara metafizicii, cînd pune ideea omului ca scop în-sine la baza rațiunii practice, ridicînd astfel omul la valoarea de principiu prim și necondiționat al moralității.

„În toată făptura, tot ce vrem și asupra căruia avem vreo putere poate fi întrebuințat și *numai ca mijloc*, dar omul... *e scop în sine-însuși*. Căci el e subiectul legii morale — care-i sfîntă — tocmai datorită autonomiei libertății lui". Ideea este profundă și constituie o sfidare a ideilor tradiționale. Omul e subiectul legii morale, creatorul ei, iar sfințenia care-i este atribuită ca exprimînd originea ei extra-mundană nu semnifică, după Kant, decît tocmai ***această putință*** a omului „datorită autonomiei libertății lui", neaparentă și insesizabilă pentru gîndirea comună, de a-și da sieși propria sa lege practică (morala). E o rebeliune împotriva cerului și o contestare a atotputerniciei lui Dumnezeu. Dar e o rebeliune și împotriva stărilor tradiționale pămîntești, care o continuă pe cea dintîi. Kant se află, de fapt, într-o continuă stare de război civil, sau

[1] Fr. Engels, *Progresele reformei sociale pe continent*, în K. Marx — Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, E.S.P.L.P., București, 1957, p. 537.

mai curînd de guerilă cu autoritatea bisericii, căreia îi smulge pas cu pas, cu tenacitate și cu o dibăcie tactică plină de inventivitate, „autonomia libertății“ umane și i-o contrapune. Umanismul lui Kant, care devine principiul cercetărilor sale asupra rațiunii practice, nu este, ca atare, simplă contemplație și laudă de sine a omului, ci are caracterul de insurgență — nu lipsită de conținut politic — împotriva lanțurilor spirituale ale credinței, vizînd întoarcerea omului spre problematica reală a propriei sale existențe. Tocmai acest filon neaparent dar real va fi surprins de Engels într-o formulare, dacă nu atît de riguroasă, în schimb, exprimînd o stare de spirit: „Partidul nostru trebuie să dovedească că dacă toate străduințele filosofice ale națiunii germane, de la Kant și pînă la Hegel, n-au fost inutile . . . , consecința lor nu poate fi decît comunismul; că germanii trebuie sau să-și renege pe marii lor filosofi, care sînt mîndria lor națională, sau să adere la comunism“[1].

Se poate invoca, aici, că Engels se afla la vîrsta romantismului său revoluționar, iar ca atare mai curînd necritic față de „străduințele filosofice“ ale înaintașilor săi. Prin aceasta nu s-ar infirma, totuși, valoarea documentară a mărturisirii sale, din care rezultă implicația politică, iar de aici ecoul politic al criticismului kantian, în general, și al Criticii rațiunii practice, în special, ca întemeind *drepturile* omului și punînd la ordinea de zi — sub această formă învăluită, în care politicul apare travestit în filosofie și morală — *problema acțiunii.*

Întreaga filosofie morală devine astfel o întemeiere a îndatoririi omului de a acționa și totodată o chemare la acțiune. Morala însăși capătă, din acest moment, semnificația acțiunii: o acțiune în vederea ridicării omului la exprimarea propriei sale naturi, dar înțeleasă de Kant ca realizînd pura cerință a voinței morale, detașată de orice interes empiric și de orice altă finalitate pragmatică, prin care excela politica oficială și care o degradau.

Înțelesul politicului, în epocă, era strict cancelaristic și în afara întrebărilor reale care o confruntau. Chiar și la Hegel, politicul va designa mai curînd ceva exterior, un înveliș; el scrie: „politic, însă nu lăuntric“. Politica aparținea regilor și

[1] Fr. Engels, *op. cit.*, în *loc. cit.*, p. 540.

guvernului, se identifica cu exercițiul puterii, cu abilitatea, viclenia și duplicitatea corespunzătoare. Kant este astfel tentat să vadă în morală nu numai „cea mai bună politică“ cum se credea prin saloanele vremii, dar chiar o anti-politică, în spiritul ideii că *„onestitatea e mai bună decît orice politică“*. Prin aceasta Kant își definește propria sa utopie. Dar o utopie care contestă așezările devenite anacronice ale timpului său, chiar dacă despre soluția sa directă nu se poate spune decît că „s-a mulțumit cu simpla bună-voință“ (Marx), sau — după cum formulase Hegel — că nu trece dincolo de critică și negativitate.

III. PARADOXUL KANTIAN ÎN CERCETAREA MORALEI

Vidul politic dilată imaginea kantiană asupra moralei, atribuindu-i acesteia posibilități și funcții politice, sociale care nu-i aparțin și o depășesc. Are loc, în fond, o reducție de sens moral a marilor probleme social-politice în curs de maturizare: ceea ce societatea resimțea confuz datorită destrămării relativ lente a vechilor relații patriarhale și a înlocuirii lor cu noile relații, încă nedefinite, dar aducînd cu sine o criză a vechilor valori, fără ca un nou sistem al valorilor să-i fi luat locul și să se impună — acest întreg complex de contradicții în interese și stări spiritual-afective apărea în filosofia morală kantiană ca o problemă de sens strict moral și putînd să-și afle răspunsul în acest spațiu.

Hegel surprinde această inadvertență, deși într-o formă care depășește numai cu puțin indicarea unei probleme, într-atît era de greu — la nivelul atins al cercetărilor sociale — să se pășească sigur în direcția unei abordări riguroase a dificultății care tocmai se contura ca problemă.

După Hegel „latura mulțumitoare a filosofiei kantiene“ stă în așezarea ei pe realitatea sentimentelor umane: „eu recunosc numai ceea ce este adecvat destinației mele“, ceea ce revine la enunțul că omul, ca ființă morală, este liber, înțelegîndu-se prin această libertate morală: a fi deasupra oricărei legi a naturii și deasupra oricărui fenomen. Ca ființă morală, omul

dă curs facultății sale apetitive *superioare* (opusă simplei dorințe sau înclinației), care este astfel voința ca atare, voința care nu are scopuri exterioare, individuale, ci *scopuri generale*. „Însă întrebarea este — scrie Hegel — care este principiul voinței? Ce trebuie să-l determine pe om în acțiunile sale?"[1]. Și continuă: „În această privință au fost indicate tot felul de principii, bunăvoința, fericirea etc. Principiile **materiale** (subl. lui Hegel) ale acțiunii se reduc toate la impulsuri, la **fericire**"[2]. Hegel descoperă aici locul vulnerabil, călcîiul lui Ahile. Căci, dacă la Kant principiile materiale ale acțiunii se reduc la impulsuri și fericire, deci la ceva pur subiectiv și închis în această subiectivitate, atunci „omul" lui Kant nu s-ar raporta decît la sine și *interesul general* apare în acest raport (de sine cu sine) ca ceva exterior.

Hegel distinge, însă, în primul rînd, elementul nou adus de Kant, respectiv faptul de a fi pus în conștiința de sine o problematică aparținînd omului acelui timp, faptul că „omul caută cutare și cutare scop, se întreabă cum trebuie să aprecieze lumea, istoria, ce trebuie el să considere aici ca scop suprem?"[3]. Se consemnează, astfel, aici, dincolo de forma de exprimare, faptul că modul de a ființa al omului a devenit *problematic*, sau era tocmai pe cale să devină. Aceasta privea înainte de toate pe omul burghez, trezit la acțiune și inițiativă de progresul comerțului și al industriei; dar privea implicit, în pasul imediat următor, condiția de a fi a proletariatului însuși. În perspectiva care se deschidea, omul era smuls din starea de liniște și relativă protecție, fie ea și „nedemnă" de om, a relațiilor anterioare și pus în fața situației de a-și descoperi starea problematică a propriei sale individualități. Era o libertate de junglă, dar fie și sub această formă ea solicita o altă imagine a omului despre sine-însuși, iar în limbajul răsturnat al filosofiei apărea, în spiritul lui Kant, ca și cum pentru voință nu există alt scop decît cel scos din ea însăși, scopul libertății sale.
„Stabilirea acestui principiu — constata Hegel — constituie un mare progres; . . . că libertatea este axa supremă în jurul

[1] Hegel, *Istoria filosofiei*, vol. II, pp. 614—615.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.

căreia se învîrtește omul . . . ; încît omul nu recunoaște nimic ca valabil, nici o autoritate care ar fi îndreptată împotriva libertății sale. Filosofia kantiană datorează marea ei răspîndire și marea simpatie de care se bucură faptului că ea a susținut că omul găsește în sine însuși ceva absolut ferm și de neclintit . . . ; încît ceea ce nu respectă această libertate a lui nu-l obligă întru nimic. Acesta este principiul; însă filosofia kantiană la atîta se și oprește"[1].

Acest: *filosofia kantiană la atîta se și oprește* exprimă o critică directă la adresa caracterului ei *pur formal*. Hegel nu este primul care a caricaturizat formalismul filosofiei morale kantiene, dar la Hegel caricatura vizează nevoia expresă a unui *conținut*, căci altfel „lucrurile se opresc la **trebuie să fie**" (subl. lui Hegel), „totul se oprește la această vorbărie despre moralitate"[2].

În disprețul astfel exprimat se dă curs unei nevoi a epocii: lucrurile să nu se oprească la un *trebuie să fie*, dar se face simțită și lipsa ei de interes pregnant pentru spațiul, atît de complex și subtil, al moralității, care sub forma ei veche (religioasă și patriarhală) devenise anacronică, iar sub forma ei nouă apărea ca propria ei negație de-sine. Burghezia — cum va scrie Marx — „a făcut din demnitatea personală o valoare de schimb", „a despuiat de aureola lor toate activitățile pînă atunci venerabile", „a smuls vălul duios-sentimental ce acoperea relațiile de familie. . ."[3], încît — sub această lumină — degradarea accelerată a vechilor moravuri se manifestă ca o *disoluție a moralei însăși*, de unde și non-sensul imperativelor ei: „vorbărie despre moralitate".

Disoluția moralei este, însă, întotdeauna expresia aparentă a degradării și epuizării unui anumit *model istoric de moralitate*. **Kant** face primul pas în direcția dislocării moralei din starea ei domestică și de introvertire religioasă, implantînd-o în cîmpul „interesului general" al omului și al umanității. Se dă astfel curs, în planul teoriei, unui fenomen care ține de

---

[1] H e g e l, *Istoria filosofiei*, vol. II, p. 616.

[2] *Ibidem*, p. 617.

[3] M a r x - E n g e l s, *Manifestul Partidului Comunist*, în *Opere alese*, în două volume, vol. I, Editura Politică, 1966, p. 16.

mersul însuşi al epocii, cu limitele decurgînd din caracterul istoric şi de clasă — pe care abia Marx îl va face evident — al *„interesului general“*, pus de Kant la temelia filosofiei sale morale. Kant lucrează la filosofia sa morală, ca o critică a raţiunii practice, aflîndu-se el însuşi pe o poziţie interpretativă „utopică“, aceea a *„interesului general“*, care nu era şi nu putea fi (încă) un mobil real al acţiunii şi raţiunii practice, dar care apărea totodată la orizont ca singurul impuls în măsură să smulgă societatea din inerţia în care persista.

Gîndirea este prinsă în această contradicţie. Trebuie găsit impulsul la acţiune practică, într-un moment în care: 1. punerea omului ca principiu recuză religia şi 2. mobilul pragmatic al acţiunii nu este văzut decît sub josnicia lui mercantilă (cum va observa Marx), încît 3. raţiunea practică înţeleasă ca morală nu-şi putea afla principiul ei propriu decît în *autonomia* sa. O autonomie care nu va fi niciodată absolută, de vreme ce la Kant rămîne un conţinut determinat al moralei (al raţiunii practice), deşi cu totul abstract şi anistoric, anume „interesul general“. Desprinsă din matricea ei religioasă, ca şi din aceea empirică: determinată ca autonomă şi designată ca putînd produce *impulsul* necesar la acţiune practică (cu sens de mişcare istorică originală), morala însăşi urmează să fie cunoscută prin prisma propriului ei principiu şi al mecanismului ei. Ea devine obiectul unei cunoaşteri necesare într-o cercetare determinată, prin chiar acest fapt, să facă abstracţie de condiţiile contingente în care se manifestă, concentrîndu-se astfel asupra formei, respectiv asupra naturii ei proprii şi a legilor de mişcare corespunzătoare.

Apare, astfel, o relaţie de simetrie între preocuparea prioritară privind „forma“ moralei şi caracterul cu totul abstract al „interesului general“. „Forma“ moralei kantiene este simetrică cu semnificaţia abstractă şi iluzorie a „interesului general“. Evident, Kant este inconsecvent cu privire la principiul autonomiei, dar de aici provine mai curînd tăria, decît slăbiciunea cercetărilor sale. În fond, dislocînd morala din strînsoarea dogmaticii religioase şi totodată din dependenţa ei de condiţiile contigente ale vieţii empirice (interes, orgoliu, înclinaţie) el vizează s-o implanteze în „interesul general“, ceea ce indică subordonarea faţă de un nou principiu al existenţei

umane, contrazicînd de fapt și formal criteriul *absolutei* autonomii.

Dar, tocmai în această contradicție se află inclus momentul de autenticitate al cercetărilor lui Kant, iar de aici ecoul persistent al „vorbăriei" sale despre morală.

Precizarea acestui punct (și insistența gîndirii asupra lui) face necesară reconsiderarea cît de sumară a punctului de vedere hegelian, privind *formalismul* introdus de Kant în filosofia sa morală.

Hegel lasă neobservat planul metodei, care s-a instituit ca firesc și întrucîtva spontan (sau aparent spontan) în cursul cercetării. De altfel, Kant însuși poate fi surprins intersectînd planul metodei, formalul în sensul de decupaj teoretic-operațional, cu planul descrierii și al cunoașterii non-formale, ceea ce a produs atît de multe controverse în interpretarea textului său.

În acest cadru, critica lui Hegel vizează nu metoda cercetării kantiene, ci modul abstract, nedeterminat al *conținutului* filosofiei sale morale, întrucît face abstracție de ceea ce ar fi „materia" ei, problemele ei, relațiile pe care le supune judecăților și aprecierilor ei, respectiv tocmai ceea ce apare ca neglijat sau secundar în cercetările kantiene îndreptate precumpănitor spre întemeierea teoretică a moralității ca *dimensiune umană concretă*, analogă — ca valoare — cu *dimensiunea cunoașterii.*

Ceea ce Hegel critică pînă la caricatură este, astfel, „vorbăria" despre *interesul general*, respectiv non-sensul acestei identități abstracte și, ca atare absența unui conținut determinat al datoriei morale, al imperativului categoric, într-un cuvînt al moralei ca atare. „Acesta este defectul principiului kantian și fichtean: el este în general formal. Datoria rece este ultima găluşcă nemistuită în stomac, dată rațiunii de revelație"[1]. Hegel îl critică pe Kant pentru ceea ce ar fi *rece*, pur rațional și deci pur formal în filosofia sa morală. „Ultima găluşcă nemistuită" revine la a spune că în filosofia sa morală Kant rămîne încă tributar „revelației", ceea ce nu este cu totul inexact (Hegel vine pe urmele lui Kant și într-un timp de mai evidentă

---

[1] H e g e l, *op. cit.*, p. 617.

radicalizare a vieții sociale). Dar, ceea ce este *„rece“* la Kant, nu privește atît (sau în primul rînd) revelația, care se consumă într-o practică empirică (într-o credință, deci nu la „rece“), cît **cunoașterea** fenomenului moral ca atare, unde Kant — primul — încearcă să introducă rigoarea tăioasă („rece“) a unui criteriu formal, după modelul științelor matematice sau fizice. În absența unei cunoașteri privind substanța *economică* și forma *politică* a mobilurilor care constituiau fermentul istoriei, Kant își centrează analiza sa asupra practicii (rațiunea practică) vizînd pre-timpuriu o știință a moralei, într-o vreme cînd economia politică era abia în curs de elaborare, iar politica se afla la primii ei pași, ca disciplină sistematică. Cu aceasta, însă, Kant depășește hotarul vremii sale și devine un precursor, anunțînd un timp cînd — dincolo de economia politică și știința politicii, deși nu „autonom“, ci în contextul tuturor fenomenelor sociale — morala va fi solicitată mereu mai precumpănitor ca liant al relațiilor umane, iar sub o atare dezvoltare ascendentă va trebui să fie cercetată potrivit formei și mecanismului ei, respectiv din unghiul de vedere al propriei sale naturi, ca obiectul riguros determinat al unei discipline științifice.

Kant decupează, de fapt, morala din cîmpul care o produce și o întreține.

Primul pas a fost desprinderea de religie, cu limitele de fond și cu precauțiile formale ale acestei desprinderi. Prin această desprindere, se realizează o ruptură cu vechea morală, fără ca ceva nou să se fi consemnat între timp sub formă conceptuală.

Al doilea pas a fost implantarea moralei — nu în realitatea ei nouă, a economiei politice, a concurenței și a formelor politice corespunzătoare — ci în aparența sub care noua epocă se înfățișa ca purtătoare a interesului general. Utopia acestei implantări e ca un salt în timp, iar Kant apare ca un strateg fără cîmp de acțiune și fără armată, cutezînd — în schimb — să-și imagineze o lume a cărei strategie ar fi *identificarea liberă a interesului fiecăruia* cu *interesul general, într-atît interesul general n-ar fi decît libera manifestare și dezvoltare omnilaterală a fiecăruia.* E conexiunea pe care o surprinde Engels cînd spunea că, dacă străduințele filosofiei germane de la Kant

la Hegel, n-au fost inutile, *„consecința lor nu poate fi decît comunismul“*.

Al treilea pas decurge din această implantare a moralei într-o realitate imaginară, dar care apăruse totuși ca năzuință umană și prospecta un orizont posibil al viitorului. Pe temeiul abstract al *interesului general* se face înțeles *decupajul kantian*, respectiv încercarea de a cerceta dimensiunea morală privită dinăuntrul ei, sub aspectul ei pur formal, care devine momentul riguros metodologic al investigației sale. Descoperirea acestei posibilități survine astfel în urma unui cumul de erori, dintre care cea mai evidentă și mai ades consemnată s-ar putea numi: *eroarea formalistă*, care le conține pe toate celelalte prin *abstracția de orice conținut* empiric pe care o atribuie moralei; sub acest unghi „al metodei“ morala apare *ca dimensiune în-sine distinctă* a umanului, făcînd posibilă și necesară *o cunoaștere a propriei sale naturi*.

Hegel crede că a surprins vidul acestei preocupări, cînd spune: „Kant nu se gîndește însă la **ceea ce** este moral... “ „Ci, mai degrabă, întocmai cum rațiunea teoretică se oprește în fața senzorialului obiectiv, opunîndu-i-se, tot astfel se oprește rațiunea practică în fața sensibilității, a impulsurilor și a înclinațiilor, opunîndu-li-se“[1]. Hegel este tentat să-l reducă pe Kant la această schemă formală „rece“, din care lipsește **ceea ce** este moral, conținutul, ca și cum **ceea ce** este moral n-ar putea fi decît de ordinul sensibilității, al impulsului și înclinației.

Or, Kant tocmai descoperise, ca exprimînd spiritul critic al epocii, *un alt principiu al rațiunii practice* decît acela decurgînd din simpla sensibilitate, din impuls și înclinație. Hegel știe mai bine decît va fi știut Kant că oamenii sînt determinați în acțiunile lor de propria lor sensibilitate, de impuls și înclinație; că „interesul general“ nu este decît o rezultantă, acel produs suplimentar al istoriei, acel *novum* pe care nimeni nu l-a urmărit ca atare, dar la producerea căruia lucrează fiecare urmărindu-și propriul său interes egoist. Kant nu era cu totul străin nici el de această înțelegere a mersului istoriei, chiar dacă nu-i află valoarea metodologică generală pentru cunoaștere; în schimb, la Kant omul atinge un *stadiu al dezvoltării*

[1] Hegel, *Istoria filosofiei*, vol. II, p. 618.

sale cînd acționează nu numai (și uneori nu în primul rînd) sub impulsul „natural“ (sau primitiv) al sensibilității, al impulsului și înclinației, ci *pune* sensibilitatea, impulsul și înclinația într-un raport cu un **principiu superior,** care exprimă *o altă dimensiune* a existenței umane, respectiv aceea a moralității. La acest nivel, impulsul acțiunii nu dispare, nici *interesul* subiectiv, dar „natura“ impulsului, respectiv „natura“ interesului său este de astă dată nu de ordinul sensibilului, ci de ordinul moralității. Prin această mediere, Kant plasează omul într-un *alt raport* decît acela în care se află cu propria sa sensibilitate și cu propriul său interes pragmatic. Omul e proiectat în exterior, smuls din închiderea sa în sine, dislocat din nepăsare, integrat în mișcarea timpului: omul ca scop, principiul interesului general. Faptul că rațiunea practică (morala) „se oprește“ în fața sensibilității nu indică, așadar, decît că la Kant apare ca posibil și necesar un alt fel de *conținut,* un alt fel de *stimul* și *mobil,* un alt fel de *interes* al acțiunii umane, în afara aceluia determinat exclusiv sau precumpănitor de sensibilitate și înclinație.

În planul umanului, *interesul* însuși se „umanizează“ lărgindu-și sfera și nuanțîndu-se pînă la diferențieri calitative. „Din conceptul unui mobil decurge acela al unui *interes* . . . care înseamnă un *mobil* al voinței, întrucît este *reprezentat* prin *rațiune*“[1]. Kant avansează ideea posibilității *interesului* **de tip moral,** în care se subsumează **ceea ce** este liber de simpla condiționare empirică, fie ea a simțurilor sau aparținînd unui criteriu pragmatic. „Pe conceptul de interes se bazează și acela al unei maxime“[2]. Maxima morală nu este, așadar, formă goală, ci forma unui interes, dar un interes de tip moral, un interes „despuiat de orice avantaj“[3], deci „pur“ (și formal) în acel sens că „interesul moral“ e liber de orice condiționare utilitară, nu e subordonat unui calcul de abilitate, nu poate fi precupețit sau adaptat după situații empirice schimbătoare și potrivit unor „interese“ pragmatice de moment. În acest sens este necondi-

[1] *Critica rațiunii practice,* p. 168. — Textele din *Critica rațiunii practice* și *Întemeierea metafizicii moravurilor* care apar în această *Postfață* sînt redate după traducerea de față.

[2] *Ibidem.*

[3] *Ibidem,* p. 169.

ționat, categoric și imperativ. Și este „formal". „Forma" vizează particularitățile acestui nou *conținut*. Cînd Hegel spune, așadar: „voința morală rămîne numai un «**trebuie să fie**»"[1], el reține numai latura exterioară a ipotezei lui Kant, pierzînd din vedere substanța, respectiv *interesul* în reprezentarea sa rațional-practică, ca fiind tocmai acel «**ceea ce** trebuie să fie»; deci un conținut care se distinge prin *forma reprezentării sale* și anume prin ne-condiționare de instabilitatea „interesului" individual, pur sensibil și imediat, egoist, introvertit, lipsit de perspectiva mai îndepărtată a „interesului general", care se distinge, deci, prin faptul condiționării sale de acest principiu al autonomiei față de ceea ce este numai singular și numai întîmplător, dar al determinării sale de ceea ce la Kant se exprima prin principiul „interesului general" și al omului ca scop în-sine-însuși.

Principiul „autonomiei" este, astfel, încălcat... „Orice interes este în cele din urmă practic..."[2], va constata „în cele din urmă" Kant, consecvent cu ideea sa despre practică: „tot ceea ce este posibil prin libertate" (sens opus oricărei limitări pragmatice a practicii), dar inconsecvent de astă dată prin caracterul nedeterminat, și — în acest sens — **gol,** al conceptului de practică, pe care astfel se întemeia, fără să se întrebe — în spiritul pozitiv al interogației la care supusese morala — care este „forma" determinată a acestei practici, ceea ce revine, de fapt, la întrebarea: care este „forma" determinată a „interesului general?". Kant nu s-a oprit, după cum se vede, „în fața sensibilității, a impulsurilor și a înclinației" (Hegel), ci s-a oprit în pragul acestei determinări formale pozitive a „interesului general", în pragul formei istorice concrete în care „interesul" se manifesta (în Franța) sub *forma* sa deschis și tranșant *politică.*

Ceea ce îi lipsește moralei sale a „interesului general" este conexiunea cu **forma politică** a acestui conținut al ei; filosofia sa morală devine vulnerabilă abia prin această *deschidere neconceptualizată* spre politică, deci întrucît a) infereaza o politică dar b) postulează o desăvîrșită autonomie de orice practică po-

1 Hegel, *Istoria filosofiei,* vol. II, p. 618.
2 Kant, *op. cit.*, p. 212.

litică, înțeleasă de Kant în spiritul necritic al timpului — ca un domeniu aleatoriu și pragmatic, exprimînd „interesul" sub forma sa arbitrară și mercantilă, nu sub aceea universală și supra-sensibilă, necesară, a interesului general. Kant cade, sub acest aspect, victimă inconsecvenței propriului său spirit critic; el întemeiază o filosofie morală nouă în esență politică, al cărei adevăr izvora însă dintr-o practică abia pe cale să devină politică, și anume politică într-un sens nou și solicitînd să fie recunoscută ca atare prin schimbarea conceptului ei. E punctul în fața căruia istoria germană însăși, cu Kant împreună, ezită să se pronunțe. Călcîiul lui Ahile. Și dacă filosofia sa morală, întrucît este pătrunsă de suflul politic al epocii va fi primită critic și atacată sub acest unghi cu precădere de pe poziții conservatoare, dimpotrivă, această „oprire" a sa în fața unei filosofii a politicii sociale (nu cancelaristice), a cărei întemeiere ar fi justificat-o pe cea dintîi, întrucît era *adevărul* ei, va constitui punctul de convergență al criticii de pe pozițiile stîngii, în căutarea ideilor apte să dea expresie și forță revoluțiilor care se anunțau. Critica pozitivă a filosofiei morale kantiene se constituie astfel, în esență, ca o critică de pe pozițiile maturizării politice a epocii și vizînd, din acest unghi, plasarea social-politicului și chiar a **raporturilor reale** (Hegel) în poziția precumpănitoare pe care o ocupau efectiv în planul „rațiunii practice" și recunoașterea teoretică a acestei noi situații de fapt.

IV. DIFERENȚA

„Identitatea e raport, *diferența* ei în ea însăși"

(HEGEL)

Kant a ridicat la concept diferența dintre a) morala ființînd ca rațiune practică, în sine, și b) forma particulară specifică a ființării ei, definită prin autonomie față de infinita multiplicitate a intereselor și scopurilor domestice sau mercantil-pragmatice ale vieții cotidiene. Impulsul acestei elaborări constă în *diferența* dintre **ceea ce** constituia *conținutul* devenit tradi-

țional al moralei și **ceea ce** tindea să se impună ca un **nou** conținut, respectiv „interesul general“, care revendica pentru sine acolada moralei, în opoziție cu mărunta orbecăire a vieții cotidiene, căzută în inerție și degradantă pentru om, reducînd morala la un cod de norme regulative, utilitare și de abilitate. Făcînd, însă, din „interesul general“ **principiul formal** al unei noi morale, Kant nu mai distinge caracterul social-politic al principiului său, nu se întreabă de unde apare *noua diferență* care se instituie în modul de a fi al moralei, nu distinge că amplitudinea dimensiunii sale este dată de implantarea ei în cîmpul social-politic, iar raportul propriei sale identități („diferența ei în ea însăși“) se stabilește în spațiul acestei relații.

Prima depășire a acestui impas îi aparține lui Hegel, chiar dacă Hegel însuși rămîne, într-o anumită măsură, înăuntrul limitelor propriei sale descoperiri. De altfel, dacă trecem peste tăioasa lui ironie, uneori abuzivă, Hegel se raportează la Kant, ca Aristotel la Platon: învățînd să prețuiască și preluînd critic uneltele de lucru ale înaintașului său.

„Pe cît este de esențial de a pune în evidență pura și necondiționata determinare de sine a voinței, ca rădăcină a datoriei, așa cum cunoașterea voinței a căpătat întîi prin filosofia **kantiană** baza și punctul ei solid de plecare . . . , tot pe atît de evident este că menținerea punctului de vedere doar moral, care nu trece în conceptul eticului (social), coboară acest cîștig la un **formalism gol** și știința morală la o vorbărie despre **datorie** în vederea **datoriei**“[1] (subl. lui Hegel).

Hegel distinge *diferența* înăuntrul identității sub forma raportului dintre: 1) „doar moral“ (sau simplu: moral) în sensul de *cuget moral, conștiință morală* înscrisă în limitele orizontului individual și subiectiv; și 2) „conceptul eticului (social)“ care enunță (și denunță) implicația „interesului general“, în pragul căruia se oprise Kant.

Cugetul (das Gewissen) este momentul interior al subiectivității. „Cugetul este această cea mai adîncă interioritate cu sine, în care orice exterioritate și mărginire au dispărut, această retragere generală în sine însuși“[2]. Este morala în sensul ei „pur“,

---

[1] G. W. H e g e l, *Principiile filosofiei dreptului*, Edit. Acad., București, 1969, p. 157.
[2] *Ibidem,* p. 159.

după ce a pierdut, în procesul decantării ei, orice reziduuri. Privită sub acest unghi, spune Hegel, omul nu mai este înlănțuit de scopurile particularității; scopurile particulare dispar din conul de lumină: „acesta este astfel un punct de vedere mai înalt, un punct de vedere al lumii moderne“, îi va recunoaște Hegel lui Kant, căci „timpurile anterioare, mai senzoriale, au înaintea lor ceva exterior și dat, fie religia sau dreptul“, în vreme ce „cugetul se știe pe sine ca fiind gîndirea și că această gîndire a mea este singura care mă obligă“[1]. Hegel circumscrie aici atît noul, cît și limita efortului kantian. Așadar: „Adevăratul cuget moral este dispoziția de a vrea ce este bun **în și pentru sine;** el are deci principii ferme; și anume acestea sînt pentru el determinațiile și datoriile obiective pentru sine. Diferit de acestea, de conținutul său, de adevăr, el este numai **latura formală** a activității voinței care, ca fiind **aceasta,** nu are un conținut propriu. Dar sistemul obiectiv al acestor principii și datorii și unirea conștiinței subiective cu acesta, sînt date mai întîi pe planul eticului (social)“[2].

Rezultă, la Hegel, că a) sistemul obiectiv al acestor principii și datorii, și b) unirea conștiinței subiective cu acest sistem obiectiv, c) sînt date **mai întîi** în planul social numai aparent exterior cugetului, desemnat ca fiind spațiul eticului.

Încă de la Kant, dimensiunea morală și-a luat ca principiu al ei „interesul general“ și „omul ca scop“, dar acestea apăreau numai ca a-posteriori, decurgînd din autonomia voinței morale. Hegel răstoarnă acest raport și indică alt loc, anume societatea, ca teritoriul originar, matricea întregului proces. Hegel dă curs acelei profunde idei, enunțată de Kant: numai rațiunea practică poate legifera; rațiunea practică nu poate fi, însă, redusă la morală. Ea este *eticul,* respectiv **socialul.** Evident, tot ce apare în domeniul etic „este produs prin această activitate a spiritului“[3], dar o activitate nu asupra sa însăși, ci îndreptată de fiecare dată spre un scop empiric determinat, cînd scopul își impune condiționările sale, acționînd asupra „fundamentului abstract“, ideal și *făcîndu-l să se dezvolte.* Încît, „ceea ce

---

1 G. W. H e g e l, *Principiile filosofiei dreptului,* p. 159.
2 *Ibidem,* pp. 159—160.
3 *Ibidem,* p. 162.

ține de drept și morală nu poate exista pentru sine, și ele trebuie să aibe eticul (socialul — *n.n.*) ca suport și ca bază. . ."[1]. „Eticul nu este abstract, ca binele (morala — *n.n.*), ci real în sens intensiv"[2].

Engels va scrie, în *L. Feuerbach* . . . : „Pe cît de idealistă este aici forma, pe atît de realist este conținutul"[3]. Căci Hegel va cuprinde în **etic:** familia, societatea civilă, orînduirea de stat[4] Iar statul, întrucît însumează și exprimă existența indivizilor și a contradicțiilor inerente acestei realități determină natura politică a existenței sale, care apare la Hegel în forma „simțămîntului politic"[5]. **Ceea ce** la Kant apărea sub denumirea atît de abstractă a „interesului general" trece acum în simțămîntul politic sau patriotismul în genere. „**Simțămîntul** politic, **patriotismul** în genere, ca certitudine întemeiată pe **adevăr . . .** și voință devenită **deprindere,** este doar rezultat al instituțiilor existente în stat, în care raționalitatea este prezentă **în chip real . . .** Sentimentul acesta constă în genere în **încrederea** (care se poate preface în înțelegere mai mult sau mai puțin cultivată), — conștiința că interesul meu substanțial și particular este conservat și conținut în interesul și scopul altcuiva (aici al statului), care se află în raport cu mine ca individ; — prin aceasta el însuși nemaifiind nemijlocit un altul, pentru mine, și eu, cu această conștiință, fiind liber"[6].

Dicotomia introdusă de Hegel între moral și etic scoate la lumină și dezvoltă, de fapt, implicatul politic al imperativului categoric kantian. Ceea ce *trebuie* să se întîmple, aparținînd unei rațiuni practice, își află determinația sa nu într-o autonomie a voinței pure, ci în autonomia realului însuși și își trage principiile sale din această automișcare, în cursul căreia voința morală este solicitată și modelată pe măsura problemelor care i se pun. Momentul kantian nu este desființat prin aceasta, ci dus mai departe spre adevărul său; deschidere care

---

[1] H e g e l, *Principiile filosofiei dreptului*, p. 182.
[2] *Ibidem*, p. 192.
[3] K. M a r x - F r. E n g e l s, *Opere*, Editura Politică, București, 1965, vol. 21, p. 286.
[4] H e g e l, *Principiile filosofiei dreptului*, p. 193.
[5] *Ibidem*, p. 291.
[6] *Ibidem*, p. 292.

a putut fi observată *in nuce* la Kant însuşi, dar numai ca gînd interior, făcînd posibilă orice preluare.

Punînd morala ca o sferă înrădăcinată în „etic", în familie, societate civilă și stat, în cele din urmă în politică („universalul concret"), Hegel reia în felul său o idee avansată la timpul său de Aristotel, iar printre gînditorii Revoluției franceze, exprimată cel mai pregnant de Helvétius: „. . . morala nu este decît o știință ușuratică dacă nu face corp cu politica și legislația"[1]. Kant se întrebase însă: este, oare, morala numai o știință ușuratică? Sau: în măsura în care un asemenea interes general, fie el cît de aparent şi trecător, se constituie în istorie, *morala care îi dă expresie* sub forma aptitudinii omului de *a se depăși pe sine*, de a se smulge din inerția interesului pragmatic este ea o realitate, un fapt de realitate sau o simplă închipuire, o himeră? Şi dacă da, trebuie ea cercetată și cunoscută ca ceea ce este ea în sine, potrivit formei ei?

Găsim la Helvétius o idee, care explică particularitatea istorică a efortului kantian. „În știința moralei . . . pentru a sesiza adevărurile realmente folositoare oamenilor, trebuie să fii înflăcărat de pasiunea binelui general . . . "[2]. Sau, cum va spune Marx o sută de ani mai tîrziu: a te plasa pe poziția clasei consecvent revoluționare. Hegel nu pierde, sau nu pierde cu totul acest *moment necesar al angajării subiective* în actul de cunoaștere, pe care îl cercetează de fapt Kant, dar viziunea lui Hegel rămîne, aici, mai curînd minoră. El scrie (privitor la nevoia asigurării unor funcționari de stat, apți să-și îndeplinească menirea lor în spiritul statului, *id est* al interesului general): „Pentru ca însă lipsa de patimi, onestitatea și blîndeţea în conduită să devină **normă** obştească, e necesară pe de o parte **formaţia** directă **etică** și **intelectuală,** . . . ; pe de altă parte, **tăria** statului este un moment principal . . . "[3]. Așadar, se admite momentul **„formației directe etice"** (deși Hegel ar fi trebuit să spună: formaţie directă **morală,** după diferența pe care a introdus-o). Dar, chiar așa, Hegel reduce „formația directă" la funcţionarii statului, membrii unei stări, în timp

[1] Helvetius, *Despre spirit,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1959, p. 128.

[2] *Ibidem,* p. 129 (la care Helvetius adaugă: "şi, din nenorocire, în morală, ca şi în religie, se găsesc mulţi ipocriţi").

[3] Hegel, *loc. citat* p. 339.

ce Kant — mai aproape de spiritul revoluției — avea în vedere **condițiile subiective** ale acestei „formații directe", ca moment al ridicării omului la demnitatea ființării sale, în spiritul libertății și autodeterminării care se profilau în acel timp al istoriei sub forma unei revoluții. Hegel reține și depășește momentul kantian al angajării subiective ca semnificație absolută a moralei. În această mișcare, însă, omul ca subiect, care la Kant îmbrăca imaginar și romantic pelerina revoluționarului, dispus să-și pună propria sa viață la temelia demnității unei umanități libere, reapare numai într-un surtuc de funcționar al statului. Iar morala, ridicată de Kant la nivelul resurselor inepuizabile ale timpului, care fac din răzvrătire și înnoire revoluționară o năzuință posibilă, e pusă din nou, prozaic, în termenii unui catehism al funcționarului de stat model, disciplinat, corect, prevenitor și agreabil (ceea ce nu e puțin lucru, dar e, totuși, altceva). Descoperind legea internă a istoriei, care se autoproduce pe sine, omul — la Kant imaginat ca demiurg, creator — reapare mai curînd în postura de agent pasiv, purtat de valul vremilor. Orbitoarea lumină a lucidității hegeliene face palidă și difuză firava exprimare a umanului, desigur neputincioasă, care constituia secretul patetic al încercărilor lui Kant; și care constituia justificarea istorică a întemeierii unei teorii morale, gîndită înainte de timp ca o *morală a creației și a participării*. Kant crezuse că poate vedea în faptul Revoluției franceze nu numai un act de libertate umană, dar dovada însăși că omul poate produce, prin voința sa, realitatea unei asemenea libertăți. El scrie: „Această revoluție a unui popor spiritual la care asistăm în zilele noastre trezește în sufletele tuturor spectatorilor... o simpatie care atinge entuziasmul". „Un asemenea fenomen în istoria societății nu se uită". „Acest eveniment este prea mare, el atinge prea îndeaproape interesele umanității și influențează prea profund toate regiunile lumii pentru ca la prima ocazie favorabilă, popoarele să nu și-l amintească și să nu repete o încercare asemănătoare"[1].

[1] Von Geismar, *Politischen Literatur der Deutschen im 18 Jahrb.*, Wiegand, 1847, p. 121, apud K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Leipzig, 1923.

V. CRITICA CRITICII. MARX

„Kant s-a mulțumit cu simpla «bunăvoință», chiar dacă
ea rămîne fără nici un rezultat,
și a transpus în *transcendent realizarea* acestei bunăvoințe,
armonia dintre ea și nevoile
și impulsurile indivizilor"[1].

Critica lui Marx pleacă, aici, de la aceeași limitare „doar morală" (Hegel) a rațiunii practice, dar nu rămîne la *diferența etică* (socialul abstract), nici la identificarea apologetică a politicului cu statul, ci îndreaptă întreaga cercetare spre cauzele de ultimă instanță ale mișcării istorice, așezînd pe temeiul unei explicări pozitive și științifice atît morala, cît și politica, atît economia, cît și revoluția. În această viziune, care este globală și de aceea în măsură să ofere posibilitatea unei înțelegeri neunilaterale a poziției și semnificației fiecărui moment integrat, „Critica rațiunii practice" — așa cum a putut-o face Kant la timpul său, cînd „practicul" putea fi încă gîndit ca exprimîndu-se prin moralitate — apare mai curînd naivă, de o „neputincioasă" candoare. Ceea ce posedăm, așadar, în textul lui Marx, nu este în primul rînd o critică a filosofiei morale elaborată de Kant ca atare, cît o critică a iluziei că o filosofie morală poate fi gîndită ca o „Critică a rațiunii practice". Diferența e radicală, iar faptul de a fi fost trecută cu vederea nu o poate, evident, anula.

Spre deosebire de critica „rigorismului" moralei kantiene, care făcea delectarea lumii culte a timpului (nereceptivă la sensul de „interes general" pe care îl semnifica cu precădere „rigorismul" moralei sale), Marx critică nu „prea multul" acestui rigorism, ci „prea puținul" său, în fond eroarea decurgînd din faptul că imboldul acțiunii e pus (la Kant) într-o simplă aspi-

---

[1] K. Marx-Fr. Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx-Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 189.

rație, în sine neputincioasă, întrucît nu s-ar întemeia decît pe *voința de bine* a spiritului uman („bunăvoința“) visînd la libertate și demnitate. Problema este de fapt socială și politică, iar reducția de sens moral operată de Kant în *Critica rațiunii practice* devine semnul distinctiv al unei stări tulburi, de confuzie și iluzii corespunzătoare.

„Starea Germaniei la sfîrșitul secolului trecut — scrie Marx — se oglindește pe de-a-ntregul în *Critica rațiunii practice* a lui Kant. În timp ce burghezia franceză, săvîrșind cea mai colosală revoluție cunoscută în istorie, punea mîna pe putere și cucerea continentul european; în timp ce burghezia engleză, de mult emancipată din punct de vedere politic, revoluționa industria și își subordona politicește India, iar cu ajutorul comerțului restul lumii, în acest timp neputincioșii bürgeri germani nu au reușit să ajungă decît la «bunăvoință»“[1]. Față în față se află de o parte: cucerirea puterii politice, revoluționarea industriei, subordonarea politică și comercial-economică a lumii; de altă parte: „bunăvoința“, iluzia morală a „interesului general“. Kant este criticat pentru acest *luminism* al său. Marx des-văluie ceea ce stă în spatele iluziei morale a principiului „omul ca scop“. „Omul“ era în realitate „mijlocul“ noilor legi social-economice care își făceau loc. Dar Kant, în acest raport, „s-a mulțumit cu «bunăvoința»“, ceea ce revine la a spune că rămîne cu totul străin de natura acut *concurențială*, dusă dincolo de orice principiu moral, a forțelor motrice care ocupau irezistibil primul plan al istoriei. În raport cu această realitate în care concurența acută a devenit principiul ridicării noii stări la cucerirea puterii politice, principiul revoluției industriale și al dominației lumii, „bunăvoința“ lui Kant, acest apel la conștiința morală „corespunde pe deplin neputinței, deprimării și mărginirii bürgerilor germani, ale căror **interese meschine** *(s.n. — N.B.)* nu au fost niciodată în stare să se dezvolte și să devină **interese comune** *(s.n. — N.B.)*, naționale ale unei clase. . .“[2]. Există o corespondență, aici, spune Marx, între „neputință“ și apelul la morală ca la unicul punct de sprijin pentru ieșirea din cercul vicios al neputinței, de-

[1] K. Marx - Fr. Engels, *Ideologia germană*, p. 189.
[2] *Ibidem*.

primării și mărginirii. Există o corespondență între faptul că *interesele* **individuale** (meschine) locale și egoiste nu s-au ridicat *realiter* la nivelul *intereselor* **comune,** naționale sau generale și iluzia implicată în recursul kantian la imperativul categoric, căruia i-ar reveni să impună un principiu universal, acolo unde viața însăși decurge inert, fără vlagă, sub mărginirea local-provincială, suficientă și îngîmfată, în acest sens meschină. Or, pentru ca un principiu universal să fie real, realitatea însăși trebuie să tindă la universalitate, făcînd din propria sa tendință principiul ei. Kant vede, dincolo de realitatea acestui sfîrșit de veac german, profilul vag al unui „interes general" (comun) și surprinde — pe acest temei — *forma unei morale a interesului general,* producînd totodată iluzia actualității și efectivității în epocă, deci ca „rațiune practică" a unui asemenea impuls. Critica lui Marx e consecvent îndreptată împotriva acestei iluzionări, a cărei semnificație nemijlocită era mai curînd *dezangajarea practică,* cînd rațiunea practică este redusă la „auto-depășire" morală, decît o angajare de fapt, care la acel timp însemna dezlegarea spiritului de inițiativă și concurență, dezvoltarea neîngrădită a interesului individual și egoist, liber de orice altă subordonare, toate ducînd la lărgirea cîmpului de acțiune al noilor forțe motrice ale istoriei. Cînd Marx scrie că starea Germaniei **se oglindea** pe de-a-ntregul în *Critica rațiunii practice,* avea în vedere reproducerea acelei stări, ca într-un clișeu negativ, care consemna (și compensa) prin proiectarea unor iluzii (forța autonomă a moralei) locurile goale, albe, din realitatea pe care o exprima. Căci, cum scrie Marx, „fărămițării intereselor îi corespundea fărămițarea organizării politice"; și „de unde putea să apară o concentrare *politică* într-o țară în care lipseau toate condițiile *economice* pentru o astfel de concentrare?"[1]

Ipoteza de ordin moral a lui Kant, respectiv extensia moralei la întreaga sferă a practicului urma, astfel, să fie nu numai delimitată prin **diferența** pusă de Hegel (moral-etic), întrucît la Hegel toate celelalte sfere rămîn „sub-diferențele" eticului, ci supusă unei critici radicale și totodată globale din perspec-

[1] K. Marx - Fr. Engels, *Ideologia germană,* p. 190.

tiva nouă pe care o deschidea noua gîndire filosofică asupra societății și istoriei.

Această critică apare cu deosebire în analiza *liberalismului politic* pe care Marx și Engels o fac în *Ideologia germană* și își îndreaptă atenția asupra naturii acestui liberalism politic, lipsit în Germania de propria sa bază de clasă, în timp ce în Franța burghezia își înfăptuia marea ei revoluție. Hegel reținuse, pînă la un punct și mai mult descriptiv această inadvertență, dar o punea pe seama spiritului „nepractic" al germanului. Marx merge la rădăcină. „Tot la Kant găsim și forma caracteristică pe care a luat-o în Germania liberalismul francez, care în țara lui de baștină se baza pe interese reale de clasă. Ca și bürgerii germani, al căror idealizant purtător de cuvînt a fost, Kant nu a observat că la baza acestor idei teoretice ale burghezilor stăteau interese materiale și *o voință* condiționată și determinată de relații de producție materiale; de aceea el a separat această expresie teoretică de interesele exprimate de ea, a transformat determinările de voință materialicește motivate ale burgheziei franceze în *pure* determinări de sine ale «*voinței libere*», ale voinței în sine și pentru sine, ale voinței umane, și a transformat-o astfel în definiții pur ideologice și în postulate morale"[1].

În contextul ei determinat, ne aflăm în fața unei analize cu caracter politic, vizînd să pună în lumină geneza întrucîtva ne-naturală a „liberalismului german", care apare ca un transplant artificial din Franța, unde își avea propria sa bază, în Germania, unde tocmai această bază îi lipsea, ceea ce a determinat preluarea lui mai curînd formală și abstractă.

Dincolo, însă, de acest context determinat, rămîne o schiță critică a mecanismului care a guvernat elaborarea modelului kantian al moralei, intrată ca atare în circuitul culturii filosofice. Sub acest aspect, textul constituie nu numai o respingere a construcției kantiene, dar și o descriere implicită a momentelor ei, în măsură să introducă sensuri interpretative noi asupra filosofiei morale kantiene, așa cum s-a putut ea supune propriei sale verificări timp de aproape două secole. S-a mai putut semnala, astfel, într-o cercetare asupra conceptului de

[1] K. Marx - Fr. Engels, *Ideologia germană*, pp. 190—191.

practică la Kant*, că analiza lui Marx surprindea cîteva din momentele procesului, pe parcursul căruia *un conținut istoric determinat* este ridicat la nivelul de generalitate și universalitate al unui concept filosofic, cum ar fi: „voința liberă", pe care se pot întemeia „definiții pur ideologice și postulate morale". Se demonstrează, însă, chiar prin aceasta, că filosoful și-a „găsit" ideile sale într-o practică istorică determinată, că ideile sale nu sînt lipsite de premise, chiar dacă *ceea ce* pentru burghezia franceză reprezenta interese materiale și o voință condiționată de aceste interese, apare pentru burghezia germană în curs de formare ca ceva încă exterior, netrecut prin propriul său filtru și neasimilat, dar anunțînd totuși o tendință a propriei sale dezvoltări viitoare, pe care astfel o devansa în planul spiritului, cu erorile și abstracțiile, cu miturile și cu iluziile inevitabile.

Particularitatea situației consta în faptul că burghezia germană, ale cărei aspirații idealizate își găseau ecoul în cercetările lui Kant, nu era încă suficient de burgheză, nu-și dezvoltase propria sa practică empirică (industrie, comerț, politică) pînă acolo încît ideile de libertate, demnitate umană ca și principiul drepturilor omului, să nu exprime **decît** *această substanțialitate a propriei sale practici*. Dimpotrivă, observă Marx, bürgerii germani „le-au acceptat numai ca idei abstracte, ca principii valabile în sine și pentru sine, ca deziderate și fraze pioase, ca autodeterminări kantiene ale voinței și ale oamenilor așa cum ar trebui ei să fie"[1]. Ceea ce apare aici ca neașteptat este continuarea lui Marx: „De aceea bürgerii au avut față de aceste forme o atitudine mult mai morală și mai dezinteresată..."[2].

Cu totul neașteptat, pentru că Marx lasă să se întrevadă, aici, nu numai efectul de concordanță directă dintre practică și gîndire, dar și *efectul de discordanță* (sau de concordanță *indirectă*) rezultînd din întîlnirea unui stadiu (moment) mai puțin dezvoltat (din punctul de vedere al condițiilor social-economice și politice) cu ideile și climatul spiritual al unui stadiu ulterior;

* „Revista de Filosofie", nr. 9/1971.

[1] K. Marx - Fr. Engels, *Ideologia germană*, pp. 191—192.

[2] *Ibidem.*

efectul de discordanță, în cazul semnalat de Marx, este acela al introducerii unei distincții între *ceea ce* **este** și *ceea ce* **trebuie să fie,** deci „o atitudine mult mai morală și mai dezinteresată" decît aceea (franceză și mai ales engleză, în analiza lui Marx) care vede în ceea ce **este** — ceea ce **trebuie să fie,** idealizează existentul, se identifică cu el eliminînd orice distanță dintre real și ideal, dintre prezent și viitor.

Filosofia kantiană a moralei se constituie ca efectul unei asemenea discordanțe, tot așa cum utilitarismul vulgar al lui Bentham apărea, în Anglia, ca *efectul de concordanță și identificare* dintre practică și năzuință, unde nu mai este loc de nici o altă morală decît aceea a prezentului sensibil și satisfăcut de sine, ipostaziat în împlinire spirituală.

Cu Kant își face, astfel, loc ideea unei morale *„mai morală"*, *„dezinteresată"* (Marx), care nu putea fi a burgheziei decît mai curînd accidental și in orice caz trecător, **numai** atît cît se afla în avangarda timpului, pe poziții revoluționare, **dar nu** după ce impunîndu-și propriul său mod de viață, se închide în limitele acestui nou orizont, pe care îl sanctifică. Ceea ce decupează Kant căutînd legile *formale* ale moralei aparține tocmai acestui moment „mai moral", „dezinteresat", cînd ceea ce *este* nu satisface spiritul, iar ceea ce îl satisface n-are încă realitate, se plasează în viitor ca un „trebuie" să fie.

Imaginîndu-și că filosofia sa morală este o critică a rațiunii practice, deci fără să-și pună problema unei critici sociale (Hegel), și cu atît mai puțin problema unei critici a economiei și a politicii (Marx), Kant lucrează cu instrumentele conceptuale nedezvoltate ale sfîrșitului secolului al 18-lea și este prizonierul lor. Rezultatul apare, din această perspectivă, ca steril; iar plasarea moralei în poziția privilegiată de forță motrică a istoriei rămîne semnul distinctiv al acestei sterilități, încît orice „întoarcere la Kant" sub specia unei semnificații politice a purtat, inevitabil, stigmatul acestei neputințe. „Visare goală", cum scria Marx, devenită tot atît de inevitabil obtuză, conservatoare și reacționară la toți epigonii ei.

Dar, surprinzînd momentul activ, creator și modelator al moralei și designînd morala însăși prin această însușire a ei, Kant anticipează prefigurînd *un nou model posibil al moralei,* model abstract, nu însă discordant cu un timp istoric, cînd

considerarea omului ca scop în sine însuși tinde să-și piardă caracterul efemer al unui deziderat pios, și, dimpotrivă, să-și capete valoarea de constantă a unei realități practice; cînd tensiunea umană spre realizare de sine nu mai aparține momentelor de excepție în istorie ale avîntului unei mari revoluții, ci pătrunde în chiar substanța vieții cotidiene, căreia îi dă sens. Kant și Bentham apar, din această perspectivă ca neliniștea rodnică a creației, pe parcursul căreia omul se depășește pe sine și polul său opus: liniștea de sine a spiritului, suficiența arogantă. Totodată, însă, Kant rămîne mai mult sub starea de poezie și visare a avîntului, în timp ce la antipod se produce lucrarea prozaică, banală în aparenta ei neschimbare, dar eficientă, a istoriei.

VI. CONTROVERSATUL KANT. NECLARITĂȚI

1. ARGUMENTUL „EGOISTULUI"

„*Idealul lui Kant*, acel «imperiu al scopurilor» ... despre care vorbește el, *este idealul, abstractizat, al societății burgheze, ale cărei norme îi apăreau lui Kant ca imperative categorice* ale «rațiunii practice». Morala lui Kant este morala burgheză ... "

(PLEHANOV)[1]

A spune că materialul istoric asupra căruia s-a aplecat Kant și cu care a lucrat este în sine burghez aparține evidenței și nu ridică alte probleme, în afara acestei constatări. Dificultatea reală începe, însă, din momentul în care această premisă e pusă ca suficientă pentru asertiunea că: morala lui Kant este morala burgheză, cu aceeași îndreptățire cu care s-ar putea aserta,

---

[1] G. V. Plehanov, *Adnotările la cartea lui F. Engels. „L. Feuerbach"*, în G. V. Plehanov, *Opere filosofice alese*, vol. I, Ed. Politică, 1958, p. 391.

de pildă: morala lui Bentham este morala burgheză. Altfel spus: este sensul burghez al moralei întru totul acoperitor pentru ceea ce conține și ceea ce implică critica rațiunii practice? — sau rămîne un **rest,** ***ceva care trece dincolo,*** fără să se fi resorbit și epuizat în semnificația burgheză a acestei morale?

Răspunsul este sugerat, cel puțin în parte, de punctele rămase obscure și de confuzia care se naște pe parcursul analizelor critice ale filosofiei morale kantiene.

S-a conturat astfel, ca o problemă presupusă cheie, **contradicția egoistului.** Schopenhauer comentează în acest sens legea kantiană a imperativului categoric, al cărei principiu nu-l poate găsi decît în *egoismul fiecăruia,* „această regulă cea mai ușor de observat, care ne vine în întîmpinare, această regulă primitivă și vie a tuturor actelor noastre de voință"[1]. Tocmai aceasta, spune Schopenhauer este „regula supremă" la Kant, aceea care ne ghidează în cercetarea principiului moral propriu-zis; „ea subînțelege că, pentru a voi un lucru, trebuie ca acest lucru să fie acela care îmi convine cel mai bine. Cînd pun o maximă pe care toți, în general, trebuie s-o urmeze, este evident că nu mă pot considera întotdeauna *activ,* ci eu prevăd că aș putea fi în anumite cazuri și *pasiv:* or, tocmai luînd lucrurile din acest unghi, *egoismul* meu se decide în favoarea justiției și a milei. Nu pentru că există o plăcere în exercitarea acestor virtuți; dar pentru că există una în a beneficia de efectele lor"[2]. Cînd Kant scrie, într-o a doua formulare a imperativului categoric: „Acționează în așa fel încît să tratezi umanitatea atît în persoana ta, cît și în aceea a celuilalt întotdeauna ca fiind un scop, niciodată ca un simplu mijloc", Schopenhauer crede că nu se spune mai mult decît în propozițiunea biblică: „ce ție nu-ți place, altuia nu face", formulă în care *egoismul* apare mai ușor de recunoscut. „Acest egoism de care sîntem cu toții plini și pe care sîntem preocupați să-l ascundem ca latura noastră rușinoasă (căci întreaga politețe se reduce la aceasta) apare evident în ciuda tuturor învăluirilor în care se acoperă; și se dezvăluie prin graba noastră instinctivă de a căuta, în

---

[1] A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik,* Berlin, 1929, pp. 56—57.
[2] *Ibidem.*

fiecare obiect care ni se oferă, un *mijloc* potrivit pentru scopurile noastre... Un fel de a căuta în fiecare dintre ceilalți oameni un mijloc pentru a ne atinge scopurile, un instrument, iată expresia naturală care se citește în fiecare privire umană...“[1].

Observația lui Schopenhauer dă curs și expresie avidității concurențiale, caracteristică pentru expansiunea burgheză a industriei și comerțului. Orice iluzie kantiană este aici înlăturată. Omul este acest animal de pradă, care vede în fiecare celălalt un *mijloc* potențial pentru atingerea scopurilor sale. Marx va consemna critic aceeași caracteristică cu rol de pivot a mentalității burgheze, cînd va observa că „nu iubim decît ceea ce posedăm“, decît ceea ce este un *mijloc* pentru un scop urmărit. Cît îl privește, însă, pe Kant, el plasează această modalitate a practicii umane, și această stare de spirit, în afara zonei propriu-zis morale, spunînd cu alte cuvinte că principiul comerțului și al industriei nu este un principiu moral. Sau că principiul moralității ființează dincolo și în opoziție cu spiritul pragmatic al comerțului și industriei. Ruptura introdusă, aici, de Kant este artificială. Omul burghez, așa cum l-a surprins caracterizarea făcută de Schopenhauer, nu poate ridica la valoarea de principiu al moralei sale, decît ceea ce exprimă sintetic înțelepciunea propriului său mod de a exista ca ființă empirică, respectiv spiritul concurențial al comerțului și industriei. Dar „artificiul“ lui Kant avansează o alternativă, imaginată ca posibilă, a unui om „ne-burghez“, la antipodul celui schopenhauerian. De altfel, Schopenhauer însuși, respingînd în ansamblu și în termenii cei mai vehemenți posibilitatea unei imagini kantiene asupra moralei, introduce totuși această recunoaștere, care în fapt anulează reproșul de apologet al egoismului, pe care i-l aduce: „Astfel Kant... ne-a semnalat egoismul și contrariul său...“; „este un punct strălucitor în opera sa; și eu l-am pus în evidență cu atît mai bucuros, cu cît, mai departe, nu voi putea să mai las în picioare mare lucru din întreaga întemeiere a eticii sale“[2].

Distingînd această alternativă: *egoismul și contrariul său* ca

---

[1] *Ibidem*, p. 65.
[2] *Ibidem*, p. 67.

„punct strălucitor" în opera lui Kant, Schopenhauer indică, totodată, deși împotriva intenției sale, **locul istoric** al filosofiei morale pe care altfel o desființează, sau, încă mai mult, **locul istoric al problematicii** care se află încifrată în filosofia kantiană a moralei. Schopenhauer nu vedea nici un alt model uman posibil în afara omului egoist și exprima prin aceasta realitatea dominantă a timpului său. Kant văzuse, însă, o alternativă la spiritul de junglă al egoismului, respectiv „contrariul" său, și prin această plasare în afara timpului său, preconiza posibilitatea unui alt timp, timpul cînd „contrariul" egoismului s-ar fi constituit ca *spiritul vremii*. Ceea ce este *adevărat* la Kant este realitatea surprinsă sub forma de ideal și vis a acestei alternative. El întrevede că, la „treapta la care a ajuns omul", devine posibil un alt stimul al existenței umane, decît numai acela al satisfacerii scopurilor sensibile și al intereselor pur pragmatice. „Egoistul" lui Schopenhauer este, astfel, antipodul modelului kantian, ba chiar punctul de ruptură de la care — după Kant — o morală se poate întemeia și justifica. Virtutea însăși va fi, de aceea, la Kant nu „sfințenie" cu sens de supunere și acceptare, ci „simțămînt moral în *luptă*"[1].

Plehanov, în cuprinsul amplei sale critici a filosofiei kantiene se întîlnește, la rîndul său, cu aceeași alternativă a „egoistului", plecînd de la unul din exemplele lui Kant (de altfel surprinzător de neadecvate și confuze). Rezultă, din textul lui Plehanov, că în filosofia sa morală Kant s-ar situa „pe punctul de vedere al moralei utilitariste": „căci, după Kant, eu trebuie să-i ajut pe alții tocmai pentru că s-ar putea ca și eu, la rîndu-mi, să am nevoie de ajutorul lor. Ce poate fi mai utilitarist?"[2]. Plehanov pare a oscila el însuși în cursul acestor considerații, fiindu-i de altă parte pe deplin clar că prin filosofia sa morală „Kant era un adversar hotărît al moralei utilitariste"; că la Kant „principiul moral constă în independența față de obiectul dorit"[3]. Ceea ce este neclar la Plehanov vine, evident, dintr-o neclaritate a textului kantian și dintr-o astăzi greu explicabilă nepotrivire între excursul teoretic la Kant și cele cîteva exem-

---

[1] *Critica rațiunii practice*, p. 174.

[2] G. V. Plehanov, *op. cit.*, în *loc. cit.*, pp. 391—392.

[3] *Ibidem*, p. 391.

ple pe care, ici-colo, le aduce în sprijinul demonstrației sale. S-ar putea risca, totuși, ipoteza că puținătatea și lipsa de concludență a exemplelor sale denotă natura mai curînd sau precumpănitor speculativă a tezelor sale, semnificația lor net prospectivă, vizînd mult departe în timp și mult dincolo de experiența de viață directă și empirică a vremii sale. În orice caz, argumentul „egoistului“ rămîne exterior. Plehanov însuși îl părăsește ușor, ca irelevant, pentru a se apropia de ceea ce constituie conținutul căutărilor lui Kant și anume ipoteza alternativei.

„În afară de aceasta, vreau să atrag atenția cititorului — scrie Plehanov în continuare — asupra faptului că, atunci cînd îi combate pe utilitariști, Kant are întotdeauna în vedere principiul «*fericirii personale*», pe care el îl denumește pe bună dreptate *principiul egoismului*“[1]. Or, dacă aceasta este „problema“ lui Kant, presupoziția inițială că „morala lui Kant este morala burgheză“ (Plehanov), implică fie că a) morala burgheză **nu** conține egoismul ca principiu al ei, fie că b) premisa avansată este lipsită de un temei suficient, ceea ce revine la a spune că morala kantiană nu este în sine definitorie pentru ceea ce este esențial în morala burgheză, că rămîne un *rest* neconcordant, ceva care trece dincolo de ea. De aci, mai departe, apare încă o inadvertență, ale cărei implicații euristice o recomandă atenției. Plehanov scrie în continuare directă: „și tocmai de aceea (Kant) nu poate să rezolve problema fundamentală a moralei. În realitate, la baza moralei nu se află năzuința spre *fericirea personală*, ci năzuința spre *fericirea întregului:* a tribului, a poporului, a clasei, a umanității. Această năzuință nu are nimic comun cu *egoismul*. Dimpotrivă, ea *presupune întotdeauna* un grad mai mare sau mai mic de *abnegație*. Și întrucît sentimentele sociale se pot transmite din generație în generație... abnegația poate apărea uneori ca un rezultat al „voinței autonome“, care este străină de orice amestec al „facultății de a dori“[2].

Se întretaie, aici, două planuri.

1) Evident, Kant este un gînditor idealist (deși el însuși nu

---

[1] G. V. Plehanov, *op. cit.*, în *loc. cit.*, p. 392.
[2] *Ibidem.*

s-a recunoscut ca atare), nu practică o interpretare materialistă a istoriei (chiar dacă, uneori, îndeosebi în *Antropologia* sa apar disparate intuiții cu sens istoric și materialist)*. În consecință, Kant „nu poate să rezolve problema fundamentală a moralei".

2) Neputința lui Kant de a rezolva problema fundamentală a moralei nu rezultă, astfel (cum apare în textul citat), din faptul că în filosofia sa morală s-ar fi substituit a) principiul năzuinței spre fericire a *întregului*, cu b), principiul fericirii *personale*.

La Kant *principiul* fericirii personale („principiul egoismului"), fără să fie contestat în mod absolut, este considerat irelevant din unghiul de vedere al moralei. Iar întrucît s-ar opune caracterului universal al moralității, de pildă punînd omul, care este scop **în sine-însuși,** în poziția de mijloc, deci subordonat unui interes particular, — principiul fericirii personale („principiul egoismului") se plasează la antipodul oricărei moralități. Prin aceasta nu se rezolvă „problema fundamentală a moralei", și este discutabilă limitarea acesteia la unul sau altul din cele două principii polare aici discutate. Se prefigurează în schimb ipoteza unui nou model istoric al moralei, exprimat la Plehanov prin „năzuința spre fericirea întregului" și care corespunde în linii generale sensului pe care îl are, la Kant, desprinderea omului din cercul interesului său pragmatic, subiectiv și arbitrar, înscrierea sa într-o perspectivă deschisă spre universalitatea omeniei, cînd omul este considerat și tratat în realitatea sa empirică *întotdeauna* ca **scop,** *niciodată* ca **mijloc.**

Este o morală văzută din perspectiva dezvoltării condiției umane; prin depășirea „egoismului" ca principiu moral, momentul burghez al moralei este negat în ceea ce are el mai esențial și se deschide o cale de înțelegere spre o altă morală necesară și posibilă, postburgheză. E un „dincolo" care semnifică o altă condiție umană resimțită ca necesară, și nu amăgitoarea lume „de apoi", așa cum — în spiritul unei gîndiri tradiționaliste și pre-critice — se face încă lectura lui Kant.

---

* Semnalări ale unor asemenea intuiții, în *Conceptul de practică la Kant*, „Revista de Filosofie", nr. 9/1971.

2. ARGUMENTUL „TEOLOGIEI MORALE"

„Aceasta este deci concluzia noastră: morala lui Kant... nu este în fond decît morala teologilor, dar considerată invers și deghizată sub formule abstracte și în aparență descoperite a priori"

(SCHOPENHAUER)[1]

Kant însuși a oferit, primul, motive pentru o anumită **incertitudine** în ceea ce privește poziția față de religie a filosofiei sale morale. Ar fi suficient să se reamintească, în acest sens, cunoscuta sa propoziție din Prefața la *Critica rațiunii pure* (ediția a 2-a): „A trebuit deci să suprim *știința,* pentru a face loc *credinței*..."[2], sau paragrafele nu mai puțin elocvente din *Critica rațiunii practice:* „nemurirea sufletului" și „existența lui Dumnezeu" ca postulate ale „rațiunii pure practice"[3]. S-ar putea face, evident, încă alte trimiteri, dar cele mai sus consemnate designează, cel puțin prin rezonanța lor, punctele cele mai sensibile sub acest aspect ale textului kantian.

Problema care derivă de aici, fundamentală pentru lectura fără prejudecăți a cercetărilor kantiene asupra moralei, este *dacă* aceste două postulate și principiul metodologic enunțat („a trebuit să suprim știința..."), sau alte întemeieri, care scapă notațiilor de față, fac din lucrările de morală ale lui Kant o „teologie morală".

Ar trebui, evident, să se definească conceptul de *teologie* morală, dar va fi suficient să se rețină sensul său comun de „învățătură religioasă" asupra moralei, care implică — evident — și un *conținut religios* al legilor, normelor și chiar al mecanismului ei. Nietzsche, sub influența lui Schopenhauer, numește în treacăt filosofia morală kantiană: „cea mai respingătoare scolastică". Schopenhauer ajunge la presupunerea că textul kantian își înșeală cititorii cu ideile sale despre *datorie*

---

[1] A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 72.
[2] *Critica rațiunii pure*, p. 31 (traducerea N. Bagdasar).
[3] *Critica rațiunii practice*, pp. 212 și 214.

(„acest demon!"), căci nimic nu este mai îndepărtat de o asemănare cu natura umană veritabilă și cu ceea ce se petrece înăuntrul nostru[1], decît acest imperativ categoric pretinzînd să conducă toate actele omului, în ciuda înclinațiilor și dorințelor omului. Încît, continuă Schopenhauer, „noi nu vedem în acestea decît o mașină pentru înlocuirea moralei teologilor". Ar fi, pe cît se pare, o simplă **travestire** a moralei religioase într-o morală rațională. Ceea ce, în primul caz, este impus ca datorie de „demonul" credinței (Schopenhauer este un filosof ateu), apare ca fiind impus — la Kant — de „demonul" rațiunii. Această deghizare este cu atît mai reușită, cu cît Kant însuși nu proceda premeditat, fiind încredințat că întemeiază un nou înțeles al moralei: „el își imagina într-adevăr — scrie Schopenhauer — că aceste idei de *comandament* și *lege*, al căror sens aparține în întregime și evident moralei teologilor, ar putea fi stabilite în afara oricărei teologii și întemeiate pe cunoașterea *apriorică* pură, cînd dimpotrivă, așa cum am dovedit-o suficient, aceste idei sînt lipsite la Kant de orice sprijin real și zboară în aer. Chiar în textul său, la sfîrșit, se vede căzînd masca care ascunde morala teologică, cînd apar teoria *binelui suveran, postulatele rațiunii practice* și, în fine, *teologia morală*"[2].

Și, astfel, în critica sa Schopenhauer nu-i acordă lui Kant decît circumstanța atenuantă a propriei sale iluzionări. În rest, eșec absolut, o travestire care renunță, în final, la propria ei simulare, revenind la ceea ce fusese inițial, o teologie morală. Rămîne doar intenția lui Kant de a fi întemeiat ideile de *comandament* și *lege* în morală „în afara oricărei teologii". Evident, puțin; dar fie și atît de ***puțin***, se designează aici o *nuanță* fără de care textul lui Kant rămîne nedescifrat în **acel sens anume,** pe care autorul său l-a avut în vedere.

Deși mai puțin unilateral și mai puțin dur, Plehanov confirmă acest sens de ambiguitate. Totodată, la Plehanov apare nu un Kant care mai curînd „nu știe ce face", rămînînd la simpla intenție, ci ca exprimînd efortul de cunoaștere al unei gîndiri,

---

[1] Schopenhauer, *op. cit.*, p. 71.
[2] *Ibidem*, p. 72.

confruntată cu propria sa limită. E „o luptă" și o „depunere a armelor".

„Prin urmare — scrie Plehanov —, teoria lui Kant despre lumea fenomenelor conține două elemente: 1) un element **idealist** subiectiv: forma contemplării sau gîndirii noastre, a cunoașterii noastre în general; 2) un element **realist:** acel material nedefinit pe care ni-l oferă numenele (*noumenon — n.n. — N.B)* și care este prelucrat de conștiința noastră ... întrucît lumii numenelor îi este inaplicabil conceptul nostru de necesitate naturală, ea *poate* fi considerată — de cine vrea — un imperiu al libertății depline. În această lume își *pot* găsi refugiul toate acele fantome — Dumnezeu, nemurirea sufletului, liberul-arbitru — care nu se împacă cu noțiunea de legitate. Kant, care a luptat împotriva acestor fantome în *Critica rațiunii pure,* depune armele în fața lor în *Critica rațiunii practice,* adică acolo unde e vorba de acțiune și nu de speculație abstractă"[1].

E o luptă și o depunere a armelor, **cifru** de o însemnătate întotdeauna hotărîtoare pentru accesul la textul kantian, cu deosebire în filosofia sa morală, unde gîndirea sa se „răfuia" cu o dublă rezistență: aceea a propriei sale „conștiințe anterioare" (cum numea Marx degajarea sa din strînsoarea „ideilor primite"); și aceea a conștiinței dominante și instituționalizate a timpului său, refractară cercetărilor kantiene, pe care le suspectează și le ține sub cenzură.

Dar este mai ales **o luptă** cu necunoscutul, o cercetare într-un ținut puțin explorat. O cercetare care — pentru a fi corect cîntărită — trebuie raportată în primul rînd la spațiul epistemologic în care se desfășoară, desprinzînd valoarea descoperirilor ei *în acest raport.*

Și, astfel, întrebarea persistă: depune Kant într-adevăr armele în *Critica rațiunii practice?* Sau, întrucît este vorba de o luptă, asistăm la ceea ce s-ar putea numi „o tactică schimbată a luptei, funcție și ea — evident — atît de **terenul** pe care se dă lupta, apoi de „poziția" adversarului, cît și mai ales de modul în care Kant însuși izbutește să-și făurească instrumen-

[1] G. V. Plehanov, *op. cit.*, p. 379.

tele conceptuale ale cercetării sale critice și să le mînuiască în „lupta" la care se angajase.

Dar a-l citi pe Kant din această perspectivă presupune introducerea unei distincții de principiu între ceea ce constituie, la Kant, o categorie de sens ontologic, designînd o entitate obiectiv existentă în sistemul moralei, și o categorie de sens operațional, avînd un caracter metaforic și neindicînd decît o presupoziție logic necesară, acolo unde orice altă determinație lipsește (sau pare să lipsească). Kant însuși își definește cu acest înțeles „operațional" semnificatul postulatelor sale. „Aceste postulate... sînt supoziții necesare din punct de vedere practic; ele nu extind deci cunoașterea speculativă (în sensul că nu corespund unui fapt de existență, pe care l-ar numi — *n.n. N.B.*), dar procură Ideilor rațiunii speculative *în general* (cu ajutorul raportului lor cu ceea ce este practic) realitate obiectivă și le justifică ca concepte, a căror posibilitate altfel ea nu s-ar fi putut încumeta nici măcar s-o afirme"[1]. Stilul lui Kant este evident încărcat de reziduuri scolastice, dar chiar așa fiind el delimitează cu destulă atenție sensul postulatelor sale „teologice", punîndu-și cititorul în prezența limitelor în care el le înscrie.

Astfel, presupoziția *nemuririi sufletului* „decurge din condiția practic necesară a conformării duratei cu realizarea deplină a legii morale"[2]; presupoziția existenței lui Dumnezeu izvorăște din necesitatea recunoașterii unei lumi a libertății (nu sensibilă, ci inteligibilă), a cărei condiție este aceea de a putea fi gîndit *binele*, iar în raport de acesta binele suprem de sine-stătător, adică Dumnezeu[3]. Kant insistă asupra acestui punct și textul de față nu-l poate scuti pe cititor de această insistență, dacă el ține într-adevăr să surprindă mecanismul gîndirii lui Kant, fără reținerea căruia tocmai ceea ce semnifică filosoful în textul său rămîne obscur și cade în non-sens.

Există, evident, un raport constant al filosofiei morale kantiene cu religia, dar ceea ce domină aici este desprinderea moralei (ca în sine autonomă, ca aparținînd exclusiv de rațiunea

---

[1] *Critica rațiunii practice*, pp. 222—223.
[2] *Ibidem*, p. 223.
[3] *Ibidem*.

practică) de încărcătura tradițional-religioasă a tuturor conceptelor ei, a sensurilor ei stricte sau largi și chiar ecourilor ei cele mai îndepărtate. E o polemică respectuoasă, dar sistematică și pătrunzătoare. Orice raportare la Dumnezeu, fie chiar plină de evlavie și apologetică, pune de fapt în lumină lipsa de realitate a conceptului lui Dumnezeu, iar de aici imposibilitatea unui limbaj comun și imposibilitatea unei înțelegeri între **om** și Dumnezeu, *dacă Dumnezeu este altceva decît o simplă presupoziție logică*. Comentînd, astfel, porunca evanghelică: „Iubește pe Dumnezeu mai presus de toate și pe aproapele tău ca pe tine însuți", Kant constată: „Dar iubirea lui Dumnezeu ca înclinație ... este imposibilă; căci el nu este un obiect al simțurilor"[1]. Gîndul critic nu rămîne, însă, numai la această constatare, aparent limitată la un aspect formal. „Această încercare — scrie Kant — nu urmărește aici numai să reducă la concepte clare porunca evanghelică menționată mai sus, pentru a preveni *exaltarea religioasă* cu privire la iubirea de Dumnezeu, ci și **să determine exact simțămîntul moral cu nemijlocită privire la datoriile față de oameni** (s.n. — *N.B.*) și să stăvilească sau pe cît este posibil să prevină o *exaltare morală*, care contaminează multe minți"[2].

Problema este, așadar:

1. de „a determina precis cugetul moral cu nemijlocită privire la datoriile față de oameni";

2. de „a preveni exaltarea religioasă cu privire la iubirea de Dumnezeu";

3. de „a preveni o exaltare morală, care tulbură multe minți", în sensul apărării ei de pasiunea înclinației subiective sau a interesului pragmatic (patologic, cum scrie Kant) și a întemeierii ei numai din respect pentru legea morală și în numele principiului ei. Asemenea „documente" ale filosofiei morale kantiene atestă o direcție generală de orientare anti-teologică a cercetărilor ei: respectiv desprinderea moralei din magma religiei, întemeierea rațională a acestei desprinderi și distanțarea de ea pe calea opoziției dintre a) existența reală a unei problematici umane, care întemeiază o morală și b) inexistența

---

[1] *Critica rațiunii practice*, p. 172.
[2] *Ibidem*, p. 173.

unei situații reale în care om și Dumnezeu să coincidă în problematica lor.

Totodată, Kant ajunge — pe parcursul dezvoltării postulatelor sale și în ciuda delimitărilor de sens „operațional" pe care le introduce — la compromisuri cu religia. Este, astfel, folosită în exegeza kantiană ideea că, deşi morala nu are nevoie să fie fundamentată religios, ea conduce totuși la ideea de Dumnezeu. Kant introduce, însă, religia (sau credința) nu ca o cauză finală a moralei, ci ca o condiție a fericirii, plasînd ca atare într-un teritoriu mai curînd extra-moral zona de contact a moralei cu religia. El scrie: „De aceea nici morala nu este propriu-zis doctrina care să ne învețe cum să ne *facem* fericiți, ci cum să devenim *demni* de fericire. Numai atunci cînd se adaugă religia intervine și speranța de a participa odată la fericire..."[1]. Sau cînd afirmă: „...este necesar, din punct de vedere moral, să admitem existența lui Dumnezeu"[2], această necesitate poate fi înțeleasă numai ca avînd un sens subiectiv și explicativ. Căci — scrie Kant —, „aici trebuie să observăm desigur că această necesitate morală este *subiectivă*, adică nevoie, și nu *obiectivă*, adică nu este chiar datorie; căci nu poate exista datorie de a admite existența unui lucru (fiindcă acesta privește numai folosirea teoretică a rațiunii). Prin aceasta nu se înțelege nici că este necesară admiterea existenței lui Dumnezeu ca *un fundament al oricărei obligații în genere* (căci un astfel de fundament se bazează, precum a fost suficient demonstrat, exclusiv pe autonomia rațiunii însăși)"[3].

Și astfel, ceea ce este „credință" la Kant oscilează între admiterea religiei ca condiție necesară a fericirii și, de altă parte, ca *„credință* pură a *rațiunii,* fiindcă numai rațiunea pură... este izvorul din care ea decurge"[4]. Ideea că „legea morală duce, prin conceptul de Bine suveran..., la *religie*"[5], se referă din nou nu la sensul tradițional al religiei, ca o concepție mistică despre existență, ci la recunoașterea caracterului de absolut al

[1] *Critica rațiunii practice,* p. 220.
[2] *Ibidem,* p. 215.
[3] *Ibidem,* p. 216.
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem,* p. 220.

datoriei morale, în sensul laic în care se spune despre o datorie că este „sfîntă".

Încît, ceea ce pare a fi — după două sute de ani — inconsecvență și compromis cu religia, se constituia în dezbaterea vremii ca insurgență sceptică, accentuată de semnificația socială întrucîtva anticonservatoare și transparent progresistă pe care o capătă, la Kant, postulatul „nemuririi sufletului", rămas ca un model de încifrare a rebeliunii inaugurată de marele filosof în gîndirea timpului.

VII. IDEEA PROGRESULUI MORAL

Cu cît sună mai spiritualist și religios practicant acest postulat, cu atît este mai insolit. Pentru uzul comun, postulatul „nemuririi" ar încerca să soluționeze contradicția dublei naturi a umanului, în ideea că omul are răul și binele în el însuși, că aparține ca rău unei lumi sensibile și ca bine unei lumi suprasensibile; în sfîrșit, întrucît omul — **în viață fiind** — nu poate renunța la nici una din cele două tendințe ineluctabile ale ființei sale, realizarea perfecțiunii morale sau a împăcării celor două tendințe divergente nu poate fi gîndită decît ca aparținînd unei alte vieți, după moarte, cînd tot ce aparține naturii sensibile a omului nu mai are ființă și n-a rămas decît natura sa suprasensibilă, identică cu ea însăși. Ar rezulta, în consecință — potrivit acestei interpretări de sens tradiționalist, ea însăși întrucîtva *bigotă* — că „nemurirea sufletului", respectiv presupoziția unei continuări a vieții *aceleiași* personalități după moartea sa fizică devine **condiția** unei moralități împlinite. Sub acest aspect și în aceste limite e întemeiat să se considere că filosofia morală kantiană este în fond „morala teologilor, dar considerată invers și deghizată sub formule abstracte" (Schopenhauer).

Dar la Kant semnificantul acestui postulat apare abia cu teza progresului, în raport de care „nemurirea" pune în lumină sensul de *continuitate* a efortului uman în direcția ridicării propriei sale moralități spre trepte superioare de împlinire. Întrucît gîndirea nu se poate împăca cu limita pe care *finitudinea omului* o pune oricărei realizări în planul moralei, această realizare (ca perfecțiune sau sfințenie) nu poate fi gîndită „decît într-un *progres* mergînd la *infinit* către acea conformitate deplină"[1]. Kant apără această idee, care implică recunoașterea *principiului evoluției*, respins de biserică, arătînd că ea este de cel mai mare folos nu numai cunoașterii dar și *religiei*. Căci, în lipsa ei, „sau legea morală este cu totul degradată din *sfințenia* ei, întrucît o denaturăm ca *tolerantă* (indulgentă)... sau îi exagerăm prea mult rolul și totodată speranța de a ajunge la o menire inaccesibilă", pierzîndu-ne astfel în „extravagante visuri *teosofice*, total în contrazicere cu cunoașterea de sine"[2]. La Kant se conturează, astfel:

1. o înțelegere istorică a moralității, ca un progres obiectiv, ca o mișcare de continuă auto-depășire morală a omenirii;

2. necesitatea unei conștiințe umane subiective lucide asupra *mersului moralității ca progres infinit*, ceea ce încurajează efortul uman îndreptat în acest sens și contribuie la realizarea lui.

Ceea ce e viu în aceste considerații kantiene este principiul progresului în morală. Evident, nu e ușor de precizat, în lipsa unei cercetări sistematice asupra acestei constatări, în ce măsură *ipoteza progresului* a fost continuu sau numai sporadic activă pe parcursul elaborărilor lui Kant asupra moralei. Este de consemnat, aici, că Hegel reține pe alocuri o inspirație cu semnificație istorică la Kant, atunci cînd, de pildă, afirmă cu privire la conceptul kantian de „rațiune teoretică": „Kant procedează deci psihologic, aceasta înseamnă istoric"[3]; sau: „Kant a indicat istoric momentele întregului", referindu-se la *Critica puterii de judecare*[4].

---

[1] *Critica rațiunii practice*, p. 212.
[2] *Ibidem*, p. 213.
[3] Hegel, *Istoria filosofiei*, vol. II, p. 592.
[4] *Ibidem*, p. 631.

Kant întrevede mai întîi progresul ca o perfecționare în raport cu „imperfecția" omului. Termenul este echivoc: *perfecționarea* presupune apropierea treptată de ceva care este în sine perfect, cum nu poate fi, de pildă, morala (nici omul) dacă libertatea este înțeleasă ca *deschidere spre continuă înnoire*, deci în incompatibilitate cu ceva absolut perfect, care este totodată *finit*, incapabil să se auto-depășească. Dar Hegel a desprins corect sensul acestei „perfecționări" la Kant, cînd o numește „progres infinit".

În *Întemeierea metafizicii moravurilor* Kant abordează această problemă, ca o mărturisire numai, fără să se ridice însă la dimensiunea reală a conceptului ei. El arată că „dintre principiile *raționale* sau cauzele raționale ale moralității, conceptul ontologic al *perfecțiunii* (oricît de vid, oricît de nedeterminat. . .) este totuși preferabil conceptului teologic. . ." (pag. 62). Este preferabil pentru că exprimă un sens, fie și ascuns al mișcării. Mișcarea ca auto-depășire. Aceeași sugestie este găsită și în ceea ce s-a numit „învîrtire în cerc". O „învîrtire în cerc" căreia Kant îi simte soliditatea repetării ei, căci din suprapunerea și îmbinarea acestei mereu reluată „mișcare în cerc" se constituie, în cîmpul practicii, posibilitatea ieșirii din inerția cercului și a înscrierii în *mișcarea de spirală* a istoriei și progresului. Din această „învîrtire" în cerc, care se smulge (scapă) din inerția anterioară și se reconstituie continuu la un nou nivel, decurge posibilitatea moralei și a progresului moral, progres care se înscrie astfel în chiar condiția posibilității producerii sale. Gîndirea lui Kant aproximează această ipoteză în ciuda dificultăților ei. „Este totuși preferabil conceptului teologic — scrie Kant — care deduce moralitatea dintr-o voință divină infinit perfectă, nu numai din cauză că nu putem intui perfecțiunea ei, ci o putem deduce numai din conceptele noastre, între care cel al moralității este cel mai însemnat, ci pentru că, dacă nu o facem (precum, dacă am face-o, am săvîrși un cerc grosolan în explicația noastră), singurul concept care ne mai rămîne, acela al voinței divine, pe care ne-o formăm din proprietățile ambiției și ale setei de dominație, asociate cu teribilele reprezentări ale puterii și înverșunării, ne-ar conduce la un sistem al moravurilor care ar fi tocmai opus moralității" (pag. 62)

Nu încape astfel îndoială că *mişcarea spre „perfecţiune"* se instituie, la Kant, ca o condiție a posibilității moralei şi este, în acest sens, sinonimă cu libertatea. Fără „perfectabilitate" (progres infinit) sistemul moralei ar fi, paradoxal, contrariu moralității, pentru că — încă odată — la Kant morala nu este sfințenie (posedare a ceea ce este perfect), stare care ar fi contrară moralității, ceva finit, mort, fără dezvoltare posibilă, fără viitor; ci este cuget moral în luptă, auto-depășire, o continuă ridicare spre orizonturi noi, progres infinit.

Kant vizează în mod cu totul evident nu „perfecţiunea" morală a individului în sensul apropierii sale de un model al perfecţiunii (divin), ci **procesul însuşi** al ridicării umanului din condiţia primitivităţii sale spre orizonturi care se constituie, în spaţiul practicii, ca definitorii pentru sensul „naturii" umane și pentru direcţia liberă a mişcării ei, ca mişcare de amplificare, îmbogăţire continuă (în acest sens „perfecționare") a acestei naturi. Echivocul lui Kant, reflex al incertitudinii filosofului asupra acestui punct, nu lasă totuşi nici o îndoială asupra dinamismului pe care această ipoteză latentă l-a transmis asupra întregii sale teorii etice.

Într-o lucrare de mai puțină notorietate: *Principiile metafizice ale moralei*, Kant explică, de pildă, sensul pe care îl atribuie conceptului: *perfecţionare-de-sine*, făcînd distincţia dintre perfecționarea *cantitativă* şi perfecționarea *calitativă*. Primul fel de perfecționare are loc într-un cadru *finit* și este ea însăşi finită, în sens de limitată într-un cadru determinat, nu este susceptibilă de dezvoltare. Aceasta ar fi perfecționarea *„perfectă"*. Al doilea fel este prin chiar natura ei, *„imperfectă"*. *O perfecţionare imperfectă, indefinită,* care nu-şi atinge niciodată apogeul ei. Această „perfecționare imperfectă" acționează — pe cît se pare — atît în planul orizontal al perfecționării-de-sine însuşi (deci avînd în vedere individul în limitele unei vieți şi în limitele unui anumit concept istoric de moralitate); cît şi în planul vertical al istoriei, în care perfecționarea are în vedere *depășirea unui anumit concept (istoric) de moralitate,* dar aici Kant — deși „cochetează" cu această idee — se dovedește reţinut în a o ridica pînă la valoarea unei legi. Cu toate aces-

tea, Kant avansează următoarea teză: „Este deci o datorie pentru om să se smulgă din asprimea naturii sale, din caracterul său animal și să-și impună sarcina să avanseze mereu mai mult și cu toată puterea spre umanitate, singura care îl face capabil să-și fixeze scopuri, să se lepede de ignoranța sa prin instruire, să-și corijeze erorile și să renunțe la ele ... morala practică îi ordonă aceasta în mod absolut și îi fixează ca datorie acest scop, pentru a se face demn de umanitatea pe care o reprezintă".

Se îmbină, așadar, „smulgerea din asprimea naturii sale", care învederează constituirea istorică și progresivă a umanului, cu punerea umanității ca scop, care devine la nivelul fiecărui orizont (stadiu istoric) sensul de a ființa al moralei. E o viziune încă obscură, dar care implică continuitatea și discontinuitatea momentelor întregului proces. Și în acest sens faptul pe care i-l impută Hegel, că „moralitatea desăvîrșită trebuie să rămînă un «dincolo»", este mai curînd un merit al teoriei kantiene, decît o eroare a ei. Căci nu pare a fi descifrarea corectă a spune că, la Kant, „voința morală *rămîne numai* un «trebuie să fie»", cînd — de fapt — la Kant voința morală (sau morala):

1. se realizează în limitele unui anumit stadiu, și

2. nu se realizează în raport cu noul orizont pe care stadiul atins îl face posibil și-l proiectează ca „un trebuie să fie" dincolo de el. Și, după cum spune Hegel (și a devenit evident în cursul celor înainte arătate), „pe acesta întemeiază Kant postulatul **nemuririi sufletului**". Noțiunea de „nemurire" este, evident, neadecvată; dar s-ar putea presupune că lui Kant — ținut sub observație de puternicii timpului pentru non-conformismul său — nu-i displăcea stratagema stilistică pe care i-o prilejuiau propriile sale concluzii, respectiv aceea de a demonstra necesitatea unei continue depășiri a moralei existente, deci refuzul radical al oricărei apologetici, folosindu-se însă de conceptele în uzanță ale moralei religioase oficiale, a căror netemeinicie tocmai o punea în lumină. Dar această stratagemă a spiritului ascunsă în textul marelui gînditor solicită o continuă descifrare a gîndului în consensul fundamentelor sale teoretice și dincolo de semnificația simplă a cuvintelor, ea însăși limitată de spațiul epistemologic al timpului și guvernată pe alocuri (la Kant) de considerații de conjunctură.

Sub condeiul lui Kant, filosofia morală plasează omul în fața propriilor sale probleme, constituind astfel o reabilitare a umanului, căruia îi deschide o perspectivă. Omul e angajat în trăirile sale și singurul răspunzător al destinului său.

La Kant, gîndirea contemporană găsește, ca într-o diagramă analitică, momentul încă confuz și dramatic al acestei dislocări dintr-o nemișcare anterioară a spiritului.

decembrie 1971

NICULAE BELLU